

El Colegio de México

Centro de Estudios de Asia y África

**El paradigma de la vía en *El gran espejo del erotismo entre hombres* (*Nanshoku Ōkagami* 男色大鑑) de Ihara Saikaku**

**Tesis presentada por**

CARLOS EDUARDO VIVEROS TORRES

**para optar por el grado de**

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA**

**ESPECIALIDAD JAPÓN**

**DIRECTOR**

**DR. AMAURY GARCÍA RODRÍGUEZ**

Ciudad de México, 2023

# Resumen

El objetivo de esta tesis es analizar la función del paradigma de la vía (*michi* 道) para caracterizar de forma positiva las relaciones homosexuales masculinas consensuales y comprometidas en la obra *El gran espejo del erotismo entre hombres* (*Nanshoku Ōkagami* 男色大鑑) (1687) de Ihara Saikaku 井原西鶴 (1642-1693). En este sentido, me alejo de las teorías que han dominado el estudio de la sexualidad japonesa en la academia anglófono, a saber, el construccionismo social y las combinatorias de géneros, que muestran una comprensión estructuralista del fenómeno. Se utiliza el primer capítulo para contextualizar esas aproximaciones y señalar sus problemas. En el segundo, se sitúa la conformación de la vía en el marco epistemológico budista en el que la idea de un linaje de transmisión fue importante para su consolidación y legitimación. Finalmente, el tercero se concentra en el análisis de la obra de Saikaku. Para empezar, la comparo con la antología *Las azaleas de las rocas* (*Iwatsutsuji* 岩津々志) (1676) de Kitamura Kigin 北村季吟 para dar cuenta de cómo Saikaku construyó su propia narrativa sobre el lugar de esta forma de afecto en la cultura japonesa. Luego, muestro la manera creativa en que utilizó la asociación de la vía de los muchachos con el patriarca fundador de la Escuela de los Mantras (*Shingonshū* 真言) y el carácter religioso que le dio a su práctica. Para terminar, confronto la violencia sexual de la sociedad del siglo XVII con la práctica de la vía, que se presenta como un tipo de vínculo voluntario que implica un compromiso mutuo.

**Palabras clave:** homosexualidad masculina, período Edo, Ihara Saikaku 井原西鶴, shudō 衆道, nanshoku 男色, budismo y sexualidad, literatura japonesa, construccionismo social

# Abstract

The aim of this thesis is to evaluate how the paradigm of the way (*michi* 道) helps to produce a positive depiction of consensual and devoted male-male relationships in *The Great Mirror of Male Eroticism* (*Nanshoku Ōkagami* 男色大鑑) (1687) by Ihara Saikaku 井原西鶴 (1642-1693). Therefore, I distance myself from the theories that have dominated the study of Japanese sexuality in the academic anglosphere, i.e. social constructionism and gender combinations, which reveal a structuralist understanding of the phenomena. The first chapter contextualises those approaches and points out their problems. The second locates the configuration of the way within a Buddhist epistemological frame where the idea of a lineage was crucial for its consolidation and legitimation. Finally, in the third chapter, I proceed to analyse Saikaku's work. To begin with, I compare it to the anthology *Rock Azaleas* (*Iwatsutsuji* 岩津々志) (1676) by Kitamura Kigin 北村季吟 to explain how Saikaku produced his own narrative about the place this kind of affection had on Japanese culture. Then, I reveal the creative manner in which he used the association of the way of the youths to the founding father of the School of Mantras (*Shingonshū* 真言) and the religious aspect he attached to it. At the end, I confront the sexual violence of 17<sup>th</sup> century with the practice of the way, presented as a wilful bond that implies a mutual compromise.

**Keywords:** male-male sexuality, male homosexuality, Edo period, Ihara Saikaku 井原西鶴, shudō 衆道, nanshoku 男色, Buddhism and sexuality, Japanese literature, social constructionism



# Agradecimientos

A la Dra. Miura Satomi por su apoyo en la lectura de algunos materiales y por sus observaciones, que permitieron delimitar mi objeto de estudio.

A la Dra. Minowa Mari 箕輪真理, a la Dra. Isoda Saori 磯田沙織 y al Dr. Edson Urano de la Universidad de Tsukuba por sus comentarios respecto a la estructura argumentativa y la organización de esta tesis, que fueron indispensables para que adquiriera su forma final.

A la dirección y a la coordinación académica del Centro de Estudios de Asia y África que me otorgaron una beca para participar en el XVI Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde presenté una ponencia sobre la influencia de la literatura clásica en la obra de Saikaku.

A la Dra. Tanaka Michiko por todas las diligencias que hizo para garantizar el viaje de estudios a Japón de mi promoción de maestría entre el 27 de noviembre de 2018 y el 16 de enero de 2019.

A la Fundación Japón por la beca para realizar ese viaje de estudios.

Al Dr. Ukeda Hiroyuki 受田宏之 de la Universidad de Tokio, campus Komaba, por su intervención para que obtuviera la beca JASSO Student Exchange Support Program para las actividades del viaje de estudios.

Al programa JASSO Transpacific y a quienes hicieron las gestiones que me permitieron realizar una estancia becada en la Universidad de Tsukuba entre el 24 de septiembre de 2019 y el 24 de marzo de 2020.

A mis amigos de la maestría por hacer de mi estadía en El Colegio de México uno de los períodos más felices de mi vida.

# Índice

<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo I. El estudio de la homosexualidad masculina en el periodo Edo bajo la teoría construccionista</b> .....	14
I.1. El construccionismo en el estudio de la sexualidad .....	15
I.2. El estado de la cuestión en la academia anglófona .....	20
<b>Capítulo II. La conformación y uso del paradigma de la vía en relación con la homosexualidad masculina</b> .....	29
II.1. La conceptualización del deseo por las formas masculinas .....	30
II.2. La formación de la vía de los muchachos .....	37
II.3. El vocabulario derivado de la vía .....	44
<b>Capítulo III. La apropiación del paradigma de la vía en <i>El gran espejo del erotismo entre hombres (Nanshoku Ōkagami 男色大鑑)</i></b> .....	49
III.1. La incorporación de la vía de los muchachos en la narrativa histórica nativista .....	50
III.2. La religiosidad de la vía frente al mundo flotante .....	61
III.3. La vía frente a la violencia del mundo flotante .....	70
<b>Conclusiones</b> .....	82
<b>Bibliografía</b> .....	88

# Introducción

El objetivo de esta tesis es demostrar que Ihara Saikaku 井原西鶴 (1642-1693) utilizó el paradigma de la vía de los muchachos (*shudō* 衆道) en su obra *El gran espejo del erotismo entre hombres* o, en japonés, *Nanshoku Ōkagami* 男色大鑑<sup>1</sup> (1687) para identificar una forma regulada de relaciones homosexuales masculinas que podían incitar la virtud o el despertar religioso. En este sentido, rechazo el tratamiento que se le ha dado a la vía de los muchachos en las publicaciones académicas anglófonas producidas bajo la perspectiva construccionista, según las cuales se trata de una estructura epistémica que condicionaba el entendimiento y la vivencia de la sexualidad del conjunto de la población del periodo Edo (1603-1868). Esta investigación, en cambio, resalta el contraste entre la postura de Saikaku y la de otros autores, así como la agencia del autor en la apropiación de diversos materiales para construir su propio discurso.

Mi hipótesis se sustenta en tres puntos. En primer lugar, la idea de una vía (*michi* 道) sexual se formó en los monasterios para justificar la indulgencia de los monjes en placeres sensuales bajo la prerrogativa de que servían para el cultivo espiritual y se afianzó entre la población por su capacidad legitimadora frente a las costumbres sociales estructuradas en torno al linaje, la familia y la reproducción. En segundo lugar, a finales del siglo XVII, lo más común era referirse a las prácticas homosexuales como una vía sin importar si cumplían con los códigos propios de una. Finalmente, Saikaku retomó la idea de una vía con un marco ético-estético para construir sus relatos y la manipuló según sus propios intereses narrativos.

---

<sup>1</sup> A partir de aquí se utilizará la transliteración del nombre japonés.

Para estructurar este argumento, se realizó una lectura atenta y contextualizada del texto, así como un contraste con otras obras que trataron el tema entre el siglo XV y el XVIII.

Utilizo la palabra homosexualidad en un sentido etimológico para referirme a la atracción y las prácticas sexo-afectivas entre personas del mismo sexo, por lo que funciona para cualquier contexto, independientemente de los conceptos con que cada comunidad haya designado este conjunto o secciones del mismo. Sin embargo, este uso no implica que todas las personas que participan en prácticas homosexuales se sienten atraídas exclusivamente por individuos de su propio sexo, ni tampoco es necesaria la atracción para el involucramiento en algunas prácticas<sup>2</sup>. En este sentido, no supongo la existencia de una identidad ni de una condición psicológica común a todas las experiencias como solían hacer los autores esencialistas del siglo XX, ni tampoco una dicotomía entre homosexual y heterosexual. En última instancia, el estudio de los factores que influyen en la actividad homosexual escapa a las posibilidades de esta tesis, pero se reconoce un grado de determinación biológica<sup>3</sup>, por un lado, y de libertad contextual, por otro. A veces, empleo la expresión “sexualidad entre hombres” u “homoerotismo masculino” como sinónimos.

Ahora bien, la diferencia de estatus social entre los compañeros sexuales y afectivos en las obras sobre la vía de los muchachos ha sido interpretada frecuentemente como una estructura de abuso y explotación. Por ejemplo, Jim Reicherts (2006) declaró que “la inherente diferencia de poderes arraigada en la práctica, manifiesta en el emparejamiento de

---

<sup>2</sup> Los ejemplos más evidentes serían algunos rituales o la prostitución.

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, Ganna et al. (2019) o Wang et al. (2019) acerca de los factores que condicionan la orientación sexual. Por otra parte, su existencia en una gran diversidad de especies animales apunta a que precede a nuestra especie en el proceso evolutivo y que se ha dado de forma convergente.



un adulto sexualmente activo con un joven sexualmente pasivo, socaba seriamente cualquier apología del nanshoku” (4). Esta cuestión es el motivo por el que investigadores como Mostow (2003; 2016) han tratado de desligar ese tipo de prácticas sexuales del término homosexualidad. Sin embargo, como señala Schmidt-Hori en el resumen de su libro a publicarse en 2021, esa interpretación reductiva es una proyección de prejuicios morales contemporáneos sobre la agencia, la actividad sexual y la diferencia de edad en las relaciones sexo-afectivas. No se trata aquí de negar que hubo violencia sexual en esas sociedades, al igual que en las presentes, pero lo que se presenta en muchos textos son relaciones por consentimiento donde hay afectos mutuos o, como en el caso de Saikaku, se establece un contraste entre ambas situaciones.

Cabe recordar, como Jansen (2017), que el modelo de relaciones igualitarias entre hombres comenzó a ser priorizado en los discursos de quienes abogaban por la despenalización a finales del siglo XIX en Europa y EUA justamente como un medio de separar la homosexualidad de algunas formas de abuso. En la segunda mitad del siglo XX, se convirtió en el mejor legitimado en las sociedades occidentales, así como en Japón, gracias al movimiento de liberación gay. Sin embargo, en los regímenes patriarcales, donde la penetración suele asociarse con una forma de dominio y someterse a esa práctica contraviene la condición de quienes detentan el tipo de masculinidad asociado a ese poder, dicha función se adjudica a los considerados inferiores. En aquellos que fueron tolerantes con algunas formas de homosexualidad, las relaciones sexo-afectivas entre hombres solían estructurarse de acuerdo con un modelo diferenciado que permitía distribuir roles definidos por la edad. La institucionalización de este modelo estaba acompañada por la idealización de los atributos juveniles como rasgos de belleza, como era el caso en el Japón del período Edo. Aunque las

preferencias individuales pueden determinar el establecer relaciones de uno u otro tipo, así como el alternar, y los límites entre ambos pueden ser difusos, cada sociedad le ha dado mayor legitimidad o representación a uno sobre otro.

Por otra parte, comparto el criterio de que el género es una construcción social y, por lo tanto, depende del contexto. Esos constructos siempre son plurales, ya que se producen en la intersección de diferentes factores, como son la clase, generación, educación, etnicidad, religión o sexualidad, por lo que poseen una historia y varían dentro de un mismo entorno sociocultural (McLelland 2006: 96). Sin embargo, dentro de esa pluralidad existen interacciones que privilegian una forma determinada, la cual se establece como ideal cultural a partir del que se definen las otras configuraciones (Dasgupta: 168n1). La masculinidad existe en dependencia de la feminidad, en cuyo contraste cobra sentido, y en las sociedades patriarcales, se ha estructurado una jerarquía que privilegia la posición masculina (Mackie: 131), especialmente de quien puede encarnar la figura patriarcal. En ese sentido, los hombres adultos con privilegios plenos suelen tener un mayor posicionamiento social que aquellos a quienes no se les reconoce la suficiente madurez física, mental o espiritual. De igual manera, quienes pertenecen a los estratos sociales altos y encarnan los principales valores culturales suelen tener privilegios sobre el resto. En este sentido, lo que se esperaba de un samurái adulto era distinto de lo que podía hacer un comerciante de Osaka o de la forma en la que se presentaba un actor famoso del teatro kabuki.

Bajo esta perspectiva de las masculinidades interseccionales, resulta evidente que los autores que pretenden explicar las relaciones sexo-afectivas entre hombres del Japón medieval o de la modernidad temprana como combinatorias de géneros diferentes tienen una visión monolítica de esas construcciones, además de que incurren en el ya mencionado sesgo

de olvidar el factor fisiológico de la atracción sexual. Esto puede verse en el tratamiento de los jóvenes que no han pasado por la ceremonia de mayoría de edad como un tercer género en el caso de Mostow (2003, 2016) o en la asociación de los acólitos (*chigo* 稚児) con el género femenino en el de Schmidt-Hori (2015), lo que para ambos excluye la posibilidad de hablar de homosexualidad en esos contextos. Por mi parte, más allá de esta aclaración, no analizo la cuestión del género en esta tesis, puesto que la considero un aspecto secundario en la discusión de la obra de Saikaku.

Originalmente, esta tesis pretendía establecer una comparación entre la forma en que la homosexualidad masculina era considerada y presentada en la misma obra de Saikaku y en *El erotismo prohibido* (*Kinjiki* 禁色; 1951-1953) de Mishima Yukio 三島由紀夫, utilizando como marco teórico los estudios realizados sobre la sexualidad y el género en Japón en la academia anglófona. Se pretendía que la investigación se concentrara en mostrar que una idea de tradición, respaldada por un canon literario, ayudaba a plantear como válida la homosexualidad masculina en cada contexto. Sin embargo, tal proyecto tuvo que ser modificado en el curso de la investigación al identificar discursos problemáticos en la bibliografía secundaria.

La lectura atenta de las obras seleccionadas mostraba una forma particular de relacionarse con los paradigmas que esos estudios señalaban como rectores en cada contexto y una comparación con otros textos de la época exponía que cada autor había tomado posturas distintas respecto al fenómeno. Al principio, podría parecer que ese diálogo había sido simplificado para establecer puntos comunes y proceder a otros objetivos. Era cierto que

todos los textos del siglo XVII y de principios del XVIII mencionaban una vía con códigos y prácticas específicos. De igual manera, Mishima, como otros literatos de la primera mitad del siglo XX, describió una tipología psicológica particular para el sujeto homosexual. No obstante, un examen detenido revelaba un sesgo metodológico que ponía en duda la validez de las conclusiones.

Aunque era cierto que la discusión de cada época estaba delimitada por marcos epistemológicos temporales, las diferencias sincrónicas en la manera de escribir sobre la homosexualidad se basaban en aspectos biográficos de los autores, como sus afiliaciones ideológicas, sus círculos sociales o su propia sexualidad, que eran factores ignorados por una crítica enfocada en establecer modelos generales. La importancia de esas diferencias residía en que mostraba la agencia de los autores en la construcción de los paradigmas y que no eran simples reproductores de discursos que vivían una sexualidad impuesta. En cambio, entre los investigadores norteamericanos discutidos más adelante, todo lo afectivo y libidinal era tratado como un epifenómeno de la apropiación y uso de conocimientos sexuales o de las relaciones de poder. Además, el análisis de la conceptualización de la sexualidad en cada época estaba desconectado de otros aspectos del contexto cultural importantes para su reconstrucción retrospectiva, tales como la cosmovisión, la religión o las discusiones sobre el conocimiento, la naturaleza de la realidad o la moral.

La revisión bibliográfica<sup>4</sup> permitió situar esas investigaciones dentro de una tendencia intelectual muy determinada, el construccionismo social, que se estableció en la academia con el soporte del giro lingüístico. Su equiparación de todos los fenómenos humanos con el lenguaje, que implicaba que se desarrollaban y moldeaban exclusivamente con la

---

<sup>4</sup> Ver el capítulo I.

socialización, ya ha sido desacredita, historiada y superada en muchas disciplinas<sup>5</sup>. Aunque ese proceso comenzó en la década de 1990, tal teoría siguió determinando el estudio de la homosexualidad masculina en Japón en las publicaciones anglófonas producidas hasta mediados de la década de 2010<sup>6</sup>. Entre esos trabajos, estuvieron los primeros en analizar algunos fenómenos o en exponerlos al público occidental, por lo que se volvieron autoritativos en la materia y siguen siendo citados como referencia. Empero, algunas de sus premisas centrales resultaban contraintuitivas e incluso abiertamente anticientíficas, lo que justificaban al decir que había una amplia producción académica que sostenía esas posturas. Por ejemplo, algunos afirmaban que el deseo sexual era una construcción social (v.g. Leupp 1995), otros, que la orientación era determinada por los discursos (v.g. Pflugfelder 1999) y, en general, convenían en que no era válido utilizar términos para explicar fenómenos que fueran anteriores a su acuñación.

Por este motivo, se decidió reconstruir el contexto cultural de una de esas obras a partir de lo sugerido por la misma con el objetivo de entender mejor la particularidad de su mensaje. En este sentido, se analizaron, por un lado, el lenguaje utilizado para hablar de deseos, gustos, prácticas, identidades o relaciones entre varones y, por el otro, la caracterización de los personajes y el desarrollo de la trama. De esa manera, se identificaron los factores que habían informado la visión presentada en la obra y los elementos con que su autor había establecido un diálogo. Por ejemplo, Saikaku utilizó palabras provenientes de

---

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, Orlemanski (2015) para el caso de los estudios textuales y literarios.

<sup>6</sup> Por el peso que tienen las publicaciones académicas en inglés, principalmente de Estados Unidos, a nivel mundial, también impactaron en la forma de tratar el tema en tesis, artículos y textos de divulgación en otras esferas. Ver, por ejemplo, otra tesis de El Colegio de México: Escalante Sandoval, Miguel. (2003) Masculinidad y representaciones del sexo entre hombres en Japón.

una episteme budista, comparaba la belleza de sus personajes con imágenes convencionales de la transitoriedad y utilizaba un lenguaje explícitamente religioso para caracterizar el deseo erótico que suscitaban los actores en sus admiradores. En este sentido, resultaba necesario rastrear el desarrollo de esos aspectos y mostrar la manera en que intervenían en su concepción de la homosexualidad masculina.

Entre tanto, se identificó que el paradigma de la vía sexual para conceptualizar las prácticas homosexuales masculinas era central, pues es el que usaban los otros investigadores para caracterizar la sexualidad japonesa del siglo XVII en términos rígidos e invariables. Pflugfelder (1999), por ejemplo, contrastó este paradigma popular con los discursos legales de la época, pero intentó homogenizar todos los discursos que mencionaban la vía al enmarcarlos en un esquema de las características enunciadas por Konishi Jin'ichi 小西甚一 [1984] para la poesía. Ante estos precedentes, se decidió analizar la manera en la que Saikaku utilizaba la idea de la vía en *Nanshoku Ōkagami* en contraste con otras obras de su contexto.

En resumen, esta tesis es una relectura de materiales del siglo XVII bajo premisas distintas a las de los estudios anteriores con la pretensión de dar una mejor perspectiva de cómo se vivía y se pensaba la homosexualidad masculina en ese otro contexto. El primer capítulo de esta tesis es una contextualización de esa producción académica que determinó el estado de las investigaciones en la materia, poniendo énfasis en el efecto de la teoría construccionista. El segundo trata el desarrollo del paradigma de la vía de los muchachos en el seno de un marco epistemológico budista y reforzado por la idea de un linaje de transmisión. El tercero analiza la manera en la que Saikaku se apropió y utilizó dicho paradigma para presentar ciertas prácticas sexuales entre hombres de forma positiva.

# Capítulo I.

## El estudio de la homosexualidad masculina en el periodo Edo bajo la teoría construccionista

[...] oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im großen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Mißverständnis des Leibes gewesen ist.

[...] me he preguntado con bastante frecuencia si toda la filosofía hasta ahora no ha sido en general sólo una interpretación del cuerpo y un malentendido sobre el cuerpo.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *La ciencia jovial*

En este primer capítulo, se analiza la manera en la que se estudió la homosexualidad masculina en el periodo Edo en algunas de las principales publicaciones en inglés de las últimas tres décadas. Para empezar, se analizan los fundamentos y las implicaciones del construccionismo social, teoría que ha dominado este campo de investigación, y se pone especial atención en su forma más radical, que pretende que hasta la atracción sexual es determinada por la cultura. Posteriormente, se presenta un breve panorama del estado de la cuestión y de los efectos perniciosos que ha tenido la falta de reflexión sobre los marcos ocupados.

### **I.1. El construccionismo en el estudio de la sexualidad**

Esta tesis tiene como antecedente las discusiones sobre la sexualidad en la historia de Japón que se produjeron en las publicaciones académicas en lengua inglesa de las últimas tres décadas, especialmente las concernientes a la homosexualidad masculina. Este fenómeno se ha estudiado desde diferentes enfoques disciplinares, pero todos los autores lo han hecho desde una perspectiva construccionista, la cual considera que “la sexualidad está mediada por factores históricos y culturales” (Vance: 110), por lo que se requiere un análisis en contexto para entender el significado dado a cada acto dentro de una sociedad determinada. Dicho paradigma emergió en la lucha por los derechos de las mujeres y de las poblaciones que no se identificaban con el sistema de género hegemónico ni con la heterosexualidad obligatoria, así como en el trabajo de investigadores independientes de la historia de esas comunidades (Norton: 31-33). Sin embargo, no se volvió dominante en la academia hasta la década de 1980, cuando el giro lingüístico le permitió tener un aparato teórico para cuestionar los esquemas imperantes sobre las sociedades humanas.



A partir de entonces, se volvió un consenso en las ciencias sociales y en las humanidades del mundo anglófono que “la sexualidad es un campo sujeto a la activa disputa política y simbólica, sobre el cual distintos grupos luchan por instrumentar programas sexuales y cambiar disposiciones e ideologías” (Vance: 109). En consecuencia, para articular una historia de la sexualidad, se volvió necesario identificar aquellos aspectos que eran construcciones sociales de un contexto determinado y los que eran inmanentes a los individuos. Sin embargo, no se pudo llegar a un acuerdo sobre esta cuestión debido a la politización del tema y se formaron varias posturas. Por un lado, había un acercamiento epistemológico que reconocía que las categorías con las que se clasificaban los comportamientos eróticos eran construcciones sociales que dependían del contexto y que afectaban su manifestación social<sup>7</sup>. En el otro extremo, estaba la pretensión de que incluso la atracción sexual era una cuestión cultural e implicaba el cuestionamiento ontológico de si todo aspecto de la realidad era una construcción social<sup>8</sup>. Sólo la primera resulta válida desde una visión informada por la ciencia.

El construccionismo radical, que también tuvo exponentes en Japón (v.g. Furukawa 1994), se originó entre algunos de los historiadores que impulsaron el giro lingüístico, los cuales llevaron al extremo la idea programática de que la realidad estaba mediada por el lenguaje y de que, en consecuencia, toda la investigación histórica dependía de la reflexión

---

<sup>7</sup> Pese a que Vance sostuvo esta diferencia, autores como Gilles (2006) consideraron que esa aproximación no era realmente construccionista, puesto que sólo reconocía variaciones contextuales en los conceptos y comportamientos, al igual que otras escuelas de pensamiento, y no cuestionaba la existencia de algunos determinantes biológicos, como la atracción sexual.

<sup>8</sup> Gilles sugirió que la conciencia de esa posición antirrealista fue lo que determinó la confusión argumentativa de Michel Foucault, quien comenzaba afirmando que el deseo sexual era una construcción social, derivada del ejercicio del poder, pero después implicaba su existencia independiente, moldeada por fuerzas externas (228).

sobre el discurso (Petitjean: 2)<sup>9</sup>. En lugar de utilizar las metodologías de la lingüística y la narratología como un complemento al estudio de las fuentes, tomaron la postura de que no existía la posibilidad epistemológica de establecer una distinción certera entre la historia y sus presentaciones textuales (9). Los más dogmáticos de estos autores instauraron una crítica textual irreflexivamente positivista, pues pretendían recuperar el total de la experiencia pasada de los discursos a las que tenían acceso, como veremos más adelante. Frente a esos excesos, cabe repetir la acusación que hizo les Richard Rorty en un texto de 1982: “Al hablar de la idea de que no podemos pensar sin conceptos ni hablar sin palabras, infieren falsamente que no podemos pensar ni hablar más que de lo que fue creado por nuestro pensamiento y nuestro discurso” (en Petitjean: 12).

Uno de los autores que participaron en la reducción de la sexualidad a un efecto del lenguaje y las relaciones de poder fue el classicista David Halperin, referido con frecuencia en los textos sobre la historia de la sexualidad japonesa. Por ejemplo, Pflugfelder citó con convicción su dictamen de que “no hay orgasmo sin ideología” (1999: 3), mientras que Leupp repitió que “los deseos sexuales son construidos, producidos masivamente y distribuidos entre los miembros de los grupos humanos en existencia” (1995: 200), así como su afirmación de que no se debería hacer historia de la sexualidad, sino una “sociología histórica de la psicología” (201). Además de circunscribir a los individuos a una heteronomía del discurso, destaca la asimilación del deseo sexual con un objeto de consumo. En esa ficción,

---

<sup>9</sup>De acuerdo con Johann Petitjean (2006), ese paradigma se formalizó en un coloquio de abril de 1980 en la Universidad de Cornell, dirigido en conjunto por Dominik La Capra y Steven Kaplan, en el que se hizo manifiesta la afiliación posestructuralista de los participantes con referencias a Michel Foucault, Roland Barthes y Jacques Derrida. Ahí, La Capra postuló que la perspectiva textual era la única forma de hacer historia viable, mientras que Roger Chartier habría rechazado los posicionamientos más radicales y habría defendido una aproximación tanto textual, como material (8).

Rictor Norton destacó el uso de un lenguaje procedente de la teoría marxista, común a otros construccionistas de la sexualidad, por el cual se pretendía establecer un paralelo entre la narrativa del surgimiento de la consciencia de clase en el siglo XIX y la de la formación de la consciencia sexual en el mismo periodo (1997: 6-7, 27-28). Así, se hace evidente que la des-sexualización del cuerpo pretendía reducir la discusión a luchas ideológicas.

De hecho, Halperin, siguiendo al pensador Michel Foucault, postuló que la sexualidad no era inmanente a la especie, sino “la apropiación del cuerpo humano y de sus capacidades fisiológicas por un discurso ideológico” (1989: 257), lo que habría resultado de “una tecnología política compleja”, y de lo que el siglo XIX sería el catalizador<sup>10</sup>. El problema central de ese relato es la confusión entre el discurso (i.e. la conceptualización de la sexualidad como un campo autónomo en el que residía la verdad del individuo) y la realidad fenoménica (i.e. la libido<sup>11</sup>, las relaciones sexo-afectivas a lo largo de la historia, el erotismo en las artes, etc.) que ocurrió en los textos de ambos autores. Para intentar sustentarlo, Halperin (1989) interpretó algunas fuentes legales y médicas grecolatinas en el sentido de que, tanto las relaciones sexuales, como las tipologías sexo-genéricas ahí codificadas, eran sólo características debidas a la posición y al estatus social. Así, el acto sexual no manifestaría “disposiciones o inclinaciones internas tanto como servía para posicionar a los actores sociales en los lugares que tenían asignados por virtud de su situación política” (260). Con este cuestionable análisis, Halperin negaba la biología, los afectos y la agencia individual

---

<sup>10</sup> Se trata de una paráfrasis de la *Historia de la sexualidad* (Foucault 1976: 168).

<sup>11</sup> Con esta palabra, me refiero a los procesos bioquímicos implicados en la atracción sexual, la excitación, etcétera, que, por la naturaleza de este trabajo, no pueden ser analizados aquí.

para asegurar que la sexualidad, en general, y la homosexualidad, en particular, eran inventos decimonónicos y que antes sólo habría habido relaciones de poder.

Para Foucault, este posicionamiento anticientífico derivaba de la negación de la homosexualidad como una condición psicológica ahistórica, noción estigmatizada debido a la patologización efectuada por las instituciones psiquiátricas del siglo XIX y XX, que convirtieron al sujeto con deseos homosexuales en un tipo específico dentro de una concepción teleológica y normativa de la sexualidad<sup>12</sup>. Aunque coincido en que no hay tal estructura psíquica, sí existen características fisiológicas que predisponen en algunos una respuesta libidinal a individuos del mismo sexo y, como se estableció en la introducción, esta tesis utiliza el término homosexualidad en un sentido transhistórico para nombrar los deseos y las prácticas sexo-afectivas entre individuos del mismo sexo, independientemente de las diferencias contextuales. En este sentido, rechazo el relativismo lingüístico propio de los autores de esa forma de construccionismo radical, la cual excluye cualquier posibilidad de formar un metalenguaje sistemático que no fuera el de las relaciones de poder, pues llegan a creer que una conceptualización determinada produce formas de deseo específicas, independientes de fenómenos similares en otros contextos<sup>13</sup>. Varios de ellos renunciaron al

---

<sup>12</sup> En realidad, esta noción no se originó en las instituciones de control e higiene social, sino entre individuos que buscaron autodefinirse (ver Jansen 2017), por lo que no conlleva necesariamente connotaciones negativas.

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, la introducción de *Cartographies of Desire* de Gregory Pflugfelder y su problemática comparación con los mapas:

Incluso quienes reconocen que las designaciones para varias formas de sexualidad difieren según el lugar y el hablante, justo como “Germany” aparece en algunos atlas como “Deutschland” y en otros como “Allemagne”, o algunas veces sombreado de rojo, otras de amarillo, rara vez consideran que la geografía del deseo subyacente es todo menos universal.

Pese a las diferencias nominales, etimológicas y de asociaciones, se refieren a la misma entidad política.

uso de la palabra “homosexualidad”, por considerarla exclusiva del contexto identificado por Foucault, y utilizaron palabras más burdas como “*same-sex sexuality*”, que significa lo mismo etimológicamente, pero sustituye la raíz griega por un adjetivo inglés y duplica sexo, o como “*male-male sexuality*” cuando sucede entre varones (v.g. Pflugfelder 1999: 5)<sup>14</sup>. Por su parte, Mostow consideró que la raíz griega “homo” expresaba una idea de igualdad de condiciones y, por eso, pretendió desligarla de las relaciones sexo-afectivas entre hombres del periodo Edo, estructuradas generalmente por las diferencias de edad (2003: 49, 51). Sin embargo, utilizó el adjetivo “homosexual” de forma indiscriminada a lo largo de su texto.

## 1.2 El estado de la cuestión en la academia anglófona

En relación con Japón, se han producido análisis de la performatividad de género y la identidad sexual<sup>15</sup>, sobre los discursos en torno a la homosexualidad masculina en diferentes épocas<sup>16</sup> y acerca de sus representaciones en la literatura<sup>17</sup> y en los medios visuales<sup>18</sup>. Dentro de este conjunto, los autores que trabajaron con fenómenos ubicados en delimitaciones temporales distantes, como el periodo Edo (1600-1868), tendieron a posicionarse del lado que afirma que incluso el deseo sexual es un producto del lenguaje y la ideología<sup>19</sup>. En cambio, quienes se enfocaron en problemáticas contemporáneas tuvieron una aproximación

---

<sup>14</sup> Aunque yo también utilizo la expresión “sexualidad entre hombres”, Pflugfelder pretendía negar que hubiera un fenómeno subyacente similar al de la homosexualidad femenina.

<sup>15</sup> V.g. Dasgupta 2006; Mackie 2006; McLelland 2000, 2001, 2006.

<sup>16</sup> V.g. Leupp 1995; Mackintosh 2010; McLelland 2005; Pflugfelder 1999; Schalow 1992.

<sup>17</sup> V.g. Raeside 1999; Reichert 2006; Schalow 1993, 1998.

<sup>18</sup> V.g. Ikeda 2016, Matsuba 2016, Mostow 2003, 2016.

<sup>19</sup> Cfr. Ikeda 2016; Leupp 1995; Mostow 2003, 2016; Pflugfelder 1999.

más matizada, pues se centraron en el análisis de prácticas y problemáticas concretas, así como en los discursos procedentes de las comunidades estudiadas<sup>20</sup>. Por este motivo, distinguieron el deseo de los factores contingentes que moldeaban o inhibían su expresión, así como de la forma cambiante en la que era conceptualizado en los medios.

La anterior distinción no debe interpretarse como una ruptura metodológica tajante entre los investigadores enfocados en distintos periodos históricos, pues hubo cierta continuidad entre sus trabajos. Por ejemplo, tanto Gregory Pflugfelder (1999), cuyo libro abarcó del periodo Edo hasta la Ocupación Aliada (1945-1952), como Mark McLelland (2000, 2005), que estudió la posguerra (de 1945 en adelante), utilizaron un método genealógico que les permitió rastrear la formación de ciertos paradigmas en medio de una pluralidad de discursos heterogéneos, además de dar cuenta de su alcance, aceptación y relevancia, tanto como de la resistencia ante los mismos. Tanto McLelland (2005), como Jonathan Mackintosh (2010), tomaron el trabajo de Pflugfelder como el punto de partida para sus propias investigaciones sobre las masculinidades y los discursos sobre la homosexualidad en la segunda mitad del siglo XX.

Sin embargo, mientras Pflugfelder afirmó que el deseo sexual era “moldeado de modos cruciales por la misma manera en la que pensamos y hablamos de él” (1999: 3) y que se encontraba imbricado en los cambiantes discursos eróticos (335), McLelland remarcó una distinción entre los deseos homosexuales (2000) o queer (2005) y las conceptualizaciones e identidades que dependían de los factores socioculturales. Con todo, Pflugfelder reconoció ciertos límites al señalar que su libro era sólo “un estudio de cómo la sexualidad entre

---

<sup>20</sup> Dasgupta 2006; Mackie 2006; Mackintosh 2010; McLelland 2000, 2001, 2005, 2006.

hombres fue construida en el discurso masculino” (14). Además, al examinar un acervo amplio y variado de fuentes, logró mostrar un panorama general de los modos en que se conceptualizó y reguló la sexualidad entre hombres. En cambio, otros autores que trabajaron la homosexualidad masculina en el periodo Edo, como Gary Leupp (1995) o Joshua Mostow (2003), al partir de la misma suposición de que el deseo era cultural y, por lo tanto, la sexualidad en su conjunto era un constructo social, produjeron conclusiones estrambóticas.

En su libro *Male Colors. The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan* (1995), Leupp señaló que una interacción homosexual no revelaba una orientación sexual particular, puesto que existía el caso de hombres que tenían relaciones sexuales con otros por razones rituales, de privación o, “particularmente en culturas que carecían de una tradición homofóbica, simplemente porque [...] era una opción físicamente posible y potencialmente placentera” (5). Sin embargo, no articuló una diferenciación entre los deseos, actos e identidades homosexuales, sino que los tomó como un continuum que operaba dentro de las delimitaciones sociales y que se transformaba a la par de esos factores. En este sentido, expresó que los historiadores debían concentrarse sólo en ese comportamiento homosexual y en su significado dentro del sistema sexo-genérico en el que sucedía, pues dependía exclusivamente de factores externos, como las estructuras sociales y las disposiciones de la clase dominante hacia ciertos sentimientos y comportamientos (6). En sus conclusiones, consideró la idea de que un pequeño porcentaje de la población naciera con una inclinación homosexual y, por un momento, tomó una posición más matizada. Sin embargo, al final se posicionó del lado de Halperin, que consideraba todo deseo como un producto (200).

Los sesgos de este autor se hacen evidentes en las conclusiones que extrajo de sus materiales. Para empezar, argumentó que las tradiciones homoeróticas japonesas de la

modernidad temprana se habían desarrollado por causa de la ausencia o desabasto de mujeres, por lo que se caracterizaban con frecuencia por la feminización del objeto sexual (57, 199). Dicha afirmación indica que Leupp consideraba que la heterosexualidad era la norma y sólo el deseo homosexual un constructo social que requería una explicación en las circunstancias del contexto. En la misma lógica, sostuvo que, como resultado del proceso de construcción del estado-nación japonés en la era Meiji (1868-1912), en el que se asimilaron los discursos occidentales sobre lo civilizado, “los hombres se volvieron menos inclinados a experimentar y todavía menos a actuar de acuerdo con semejante deseo”. De acuerdo con el autor, esto se debería a que “semejante ambiente era menos incitante a la generación de deseo sexual entre hombres que el Japón de los Tokugawa” (204). Así, se observa que este autor creía que el deseo sexual era algo deliberado y que, además, desconocía o negaba la represión que se autoimpusieron los autores posteriores a la occidentalización<sup>21</sup>. Por último, falta recordar los problemas ridiculizados por Paul Schalow en su reseña crítica (1997), como la hipótesis de que una actitud positiva hacia la actividad fecal habría predisuesto a los japoneses a aceptar mejor el coito anal o la fijación que mostró el autor por la ausencia de menciones de sexo oral entre hombres, lo que interpretó como parte fundamental del sistema sexo-genérico de la sociedad feudal.

Otro ejemplo problemático de la manera en la que se ha tratado el homoerotismo masculino del periodo Edo bajo el construccionismo radical es el trabajo de Mostow, que partió de la interpretación de libros pornográficos ilustrados (*enpon* o *ehon* 艶本). En los artículos “The Gender of the Wakashu and the Grammar of Desire” (2003), o “Wakashu as a Third Gender and Gender Ambiguity through the Edo Period” (2016), este autor postuló

---

<sup>21</sup> Ver, por ejemplo, Reichert 2006.



que los muchachos que aún no habían pasado por la ceremonia de mayoría de edad (*wakashu* 若衆) constituían un género aparte de los hombres adultos (*yarō* 野郎). Siendo de esta manera, el que fueran presentados como objetos libidinales en diferentes producciones culturales evidenciaría la discontinuidad y transformación del deseo sexual, que se habría adecuado por efecto de la cultura para incluir a ese tercer género. La influencia que tuvo esta hipótesis, al grado de servir de eje rector de la exposición *A Third Gender: Beautiful Youths in Japanese Prints* (2016) del Museo Real de Ontario, en cuyo catálogo aparece el segundo de los ensayos antes mencionado<sup>22</sup>, es lo que vuelve necesario examinar con atención sus problemas.

El primero, “The Gender of the *Wakashu* and the Grammar of Desire”, fue publicado en el libro *Gender and Power in the Japanese Visual Field* (2003), editado por el mismo Mostow. En la introducción, advirtió que el propósito de todos los ensayos ahí reunidos era estudiar “cómo las construcciones culturales del género y la sexualidad s[ervían] a los propósitos del poder, especialmente el organizado bajo los regímenes estatales e interestatales” (1). De esta manera, circunscribió la discusión en el marco de la política y las relaciones de poder. En su propio artículo, Mostow confrontó un esquema de las relaciones aceptadas en su propio contexto, con uno de las interacciones que habrían sido legitimadas en el Japón del siglo XVII y que mostraba una supuesta “pansexualidad falocrática” (69) de la época. Aseguraba que las relaciones entre iguales en edad y poder eran las preferidas en su medio, por lo que éste sería más tolerante a las relaciones entre personas del mismo sexo

---

<sup>22</sup> En éste, Mostow dejó de lado el modelo gramatical del deseo y sólo mantuvo esta revisión de características por las que los muchachos (*wakashu* 若衆) del periodo Edo constituirían otro género aparte. La curadora Asato Ikeda retomó esas ideas en su propio artículo, como se observa en su afirmación de que esos “jóvenes masculinos no eran ni ‘hombres’ ni ‘mujeres’” (11).

que se dieran bajo esas condiciones. En contraste, la sociedad japonesa del periodo Edo temprano habría fomentado exclusivamente las relaciones asimétricas, en las que el género y la edad habrían servido para estructurar jerarquías de poder dominadas por el hombre adulto.

A partir de esas diferencias, Mostow consideró que las categorías de orientación sexual eran ficciones contemporáneas, inválidas para el estudio de los fenómenos de ese otro contexto. Específicamente, su ensayo afirmaba que era errado incluir las prácticas sexo-afectivas entre varones de aquel horizonte geográfico y temporal en las discusiones sobre la homosexualidad, puesto que los muchachos (*wakashu* 若衆) presentados como los compañeros afectivos y sexuales ideales de los seguidores de esa vía amorosa (*shudō* 衆道) ni siquiera habrían sido considerados del mismo género que sus amantes (*nenja* 念者). Además, concluyó que el deseo sexual se había transformado, ya que se manifestaba de forma bilateral en su entorno, mientras en esa otra cultura existía “una distinción más clara entre el sujeto deseante y el objeto de deseo” (52). En unas circunstancias en las que los individuos habrían acatado esos modelos rigurosamente, “habría poca necesidad de identificar a los individuos como ‘homosexuales’ o ‘heterosexuales/bisexuales’”, pues, de forma contradictoria, la gente habría creído que “sólo existían hombres pansexuales [...], hombres exclusivamente homosexuales y mujeres exclusivamente heterosexuales” (52).

Como espero haber puesto en evidencia, hubo varias fallas metodológicas y argumentativas en la construcción de su narrativa que afectaron tanto la formulación de ese esquema normativo de la sexualidad japonesa del siglo XVII, como el contraste que estableció con el de su propia sociedad. Para empezar, el mismo autor admitió que su pretendido paradigma había surgido de la extrapolación del “sistema de género/sexualidad que parec[ía] subyacer en un texto específico” (52). Este último fue *La almohada turífera*

*del entretenimiento con muchachos* o *Wakashu asobi kyara no makura* 若衆遊伽羅之枕, un libro pornográfico publicado en 1675 por Urokogataya 鱗形屋 y con ilustraciones atribuidas a Hishikawa Moronobu 菱川師宣<sup>23</sup>. Se trataría de la obra ilustrada impresa más antigua que se conserva de tema homoerótico y sería anterior a otros textos de la misma materia, como la antología poética *Las azaleas de las rocas* o *Iwatsutsuji* 岩津々志<sup>24</sup>, compilada por Kitamura Kigin 北村季吟 en 1676, y el conjunto de relatos de *Nanshoku Ōkagami*.

Sin embargo, la precedencia no implica una influencia y su proximidad temporal tampoco conlleva que se compartan las mismas posturas sobre la sexualidad. Kigin, que armó ese florilegio por encargo de uno de sus patrocinadores, creía que el erotismo con muchachos era una práctica inusual introducida por el clero budista y que sólo recientemente había adquirido popularidad en Japón (cf. Schalow 1993: 10), por lo que no compartía la idea de que un hombre adulto fuera normalmente pansexual. Mientras tanto, Saikaku presentó una visión mucho más compleja de la intersección entre atracción sexual, intereses personales y prácticas sociales por medio del uso de diferentes narradores y de la intervención discursiva de sus personajes, de modo que desmiente que hubiera una asimilación entre el deseo sexual y las relaciones de poder reguladas por las instituciones sociales. En cambio, el carácter sicalíptico de *Wakashū asobi kyara no makura* pudo haber condicionado una representación de la sexualidad más esquemática, en la que operaban algunas de las posibles fantasías de un

---

<sup>23</sup>Al justificar el uso de esta obra, Mostow afirmó que no la tomó como “un documento de realidad social, sino como una representación de la ideología y fantasía social” (65) y, en sus conclusiones, limitó el campo de operación de su paradigma a “sólo un círculo particular en el Edo de la primera mitad de los años 1670” (69). Sin embargo, el resto está plagado de afirmaciones más categóricas sobre la homosexualidad en general.

<sup>24</sup>A partir de ahora, referida como *Iwatsutsuji*.

lector masculino interesado en la vía de los muchachos (*shudō* 衆道), aunque no de forma exclusiva. En vez de creer que la inclusión de personajes femeninos revelaba que la regla era que los hombres tuvieran relaciones sexuales con cualquiera de sus inferiores, fueran de cualquier sexo, parece más apropiado considerar que se pretendía que el texto tuviera un público más amplio que el de aquellos interesados únicamente en los muchachos (*wakashu* 若衆). Así, su supuesta gramática del deseo del periodo Edo ejemplifica las simplificaciones apresuradas que pueden implicar las extrapolaciones.

También es problemática su tesis principal de que los muchachos (*wakashu* 若衆) idealizados como objeto afectivo y sexual constituían un tercer género, por lo que habría que hablar de una pansexualidad del hombre adulto (*yarō* 野郎). En primer lugar, equiparó el género como constructo social performativo con el género gramatical, que ni su lengua materna ni el japonés poseen, tomando como referencia algunas definiciones que racionalizaban esa característica completamente arbitraria al relacionarla con el sexo del referente o asociaciones psicológicas (50). En seguida, asimiló los atributos del estatus como menor de esos muchachos con las características morfológicas de una categoría gramatical definida, que insertó en un modelo prescriptivo en el que contrastaba con las otras. Sin embargo, aunque su libro pornográfico no lo mencionara, esos muchachos (*wakashu* 若衆) ya estaban insertos en el sistema del honor masculino y, por lo tanto, participaban de las formas de violencia patriarcal, además de que se esperaba de ellos un comportamiento que representara las cualidades asociadas con el sexo masculino, en intersección con su clase social. De tal suerte, conviene más considerarlos como integrantes de una masculinidad inmadura y, por lo tanto, subordinada a la del hombre adulto.

Finalmente, su asimilación del deseo sexual con las relaciones de poder sugeridas por una publicación pornográfica dirigida a un público masculino adulto implicaba que sólo quienes formaban parte de ese circuito de comunicación tenían una voluntad. De esta manera, observamos que, pese a la corrección política que lo llevó a establecer una diferenciación tajante entre una homosexualidad que se da entre pares y otras sexualidades marcadas por la diferencia, reproduce en su narrativa la negación del deseo y la agencia de los excluidos de la producción discursiva hegemónica.

Frente a estos autores, cabe destacar los estudios de Or Porath (2015) y de Sachi Schmidt-Hori (2015), que trabajaron con textos del medioevo japonés (1185-1603) desde una perspectiva más cercana a la Nueva Filología, aproximación que se ha dado en los estudios literarios tras abandonar la analogía entre la lingüística, la interpretación literaria y el análisis social en el curso de las dos últimas décadas (Orlemanski 2015). En el caso de Porath, su artículo se enfocó en el primer texto preservado en mencionar una vía sexual entre hombres, el *Libro de solicitudes de la vía de los muchachos* o *Nyakudō no kanjinchō* 若道之勸進帳 (1482)<sup>25</sup>. Su lectura tomó en cuenta las prácticas al interior de los monasterios descritas por otras fuentes, la disciplina, las jerarquías, el estatus y educación de los acólitos, los elementos cosmológicos invocados, el género en que se inscribe el texto y los espacios en los que pudo haber circulado. En cuanto a Schmidt-Hori, contextualizó diferentes elementos de *Ashibiki* あしびき (antes de 1436), el relato de un amor que duraba hasta la vejez, al rastrear la evolución de las palabras empleadas para nombrar a los personajes y hacer notar que un acólito (*chigo* 稚児) en el período medieval podía ser un hombre que ya

---

<sup>25</sup> A partir de ahora, referido sólo como *Kanjinchō*.

tenía vello facial. No obstante, esta autora incurre en pensar la sexualidad como una combinatoria de géneros diversos y únicos del contexto estudiado, una derivación contemporánea del construccionismo.

# **Capítulo II.**

**La conformación y uso del paradigma de  
la vía en relación con la homosexualidad  
masculina**

En este segundo capítulo, se analiza la manera en que el paradigma de la “vía de los muchachos” (*shudō* 衆道) llegó a convertirse en la forma de concebir y modelar la homosexualidad masculina en el contexto de Saikaku. Debido a que dicho modelo se construyó con referencia a prácticas y terminologías propias de un contexto monástico, se comienza por estudiar la conceptualización de la sexualidad en el budismo japonés con el objetivo de establecer un marco epistemológico. Posteriormente, se muestra que esta vía sexual se estructuró como tal conforme se establecieron supuestos linajes de transmisión, como el que se remontaba a Kūkai 空海, patriarca de la Escuela de los Mantras (*Shingonshū* 真言宗). Al final, se da cuenta de la formación de un vocabulario derivado para hablar de las relaciones entre hombres.

## II.1. La conceptualización del deseo por las formas masculinas

La palabra más utilizada a lo largo de la historia japonesa para referirse al erotismo entre varones es *nanshoku* 男色, que aparece en el título de la obra estudiada en esta tesis. El segundo carácter de ese sustantivo, 色 (chino: *sè*<sup>26</sup>; japonés: *shiki*, *iro*), quería decir color, aspecto o atractivo, fue utilizado en la esfera cultural china para traducir la palabra sánscrita *rūpa*, que significaba forma y que también se usaba para indicar belleza. Dentro del plano metafísico de esta doctrina, tales términos representaban el mundo material, tal y como era percibido por los sentidos. Al encontrarse en permanente transformación, dicha realidad

---

<sup>26</sup> Sería más apropiado indicar la pronunciación en chino medio, lo que permitiría observar la relación con las lecturas fonéticas (*on'yomi* 音読み) usadas en el japonés. Sin embargo, se trata de pronunciaciones reconstruidas sin un sistema oficial de transcripción, por lo que hay diferentes versiones. Por esta razón, se emplean las pronunciaciones del chino mandarín en el sistema de romanización pinyin.



fenoménica era considerada como un espejismo carente de sustancia y, por lo tanto, el apego a la misma era señalado como la causa del sufrimiento<sup>27</sup>. Ésta era la segunda de las Cuatro Nobles Verdades (sánscrito: *catvāri āryasatyāni*; jp: *shitai* 四諦) en las que se sustentaba la doctrina. Ya que la expresión más problemática de esas formas engañosas era la belleza corporal que incitaba el deseo erótico y producía las tribulaciones amorosas, el sinograma 色 se mantuvo estrechamente asociado a lo libidinal, implicando no sólo la apariencia seductora, sino también los placeres sexuales<sup>28</sup>.

Con esta carga semántica, llegaron a formarse algunas combinaciones que especificaban el objeto de atención, tales como 女色 (ch: *nǚsè*; jp: *nyoshoku, joshoku*), cuyo primer carácter significa mujer y que indicaría tanto la hermosura femenina, como el erotismo con mujeres, o el antes mencionado *nanshoku* 男色 (ch: *nánsè*), cuyo referente serían hombres. En el uso, ambas nociones implicaban un sujeto concupiscente masculino, ya que emergieron en un contexto discursivo reservado a hombres que reproducían los

---

<sup>27</sup> Ver, por ejemplo, el *Sutra del Corazón de la Sabiduría Perfecta* (san: *Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra*; jp: *Hannya Haramitta Shingyō* 般若波羅蜜多心經), que es la escritura budista más recitada y copiada en Asia del Este, donde se afirmaba que: “La forma no es diferente del vacío y el vacío no es diferente de la forma; la forma es el vacío y el vacío es la forma (*shiki fu i kū, kū fu i shiki; shiki zoku ze kū, kū zoku ze shiki* 色不異空, 空不異色; 色即是空, 空即是色). En este texto, se explicaba que todos los fenómenos eran ilusiones, que el bodhisattva Avalokiteśvara (*Kanjizai bosatsu* 觀自在菩薩) se había liberado del sufrimiento al penetrar en esa verdad y que uno podía hacer lo mismo al conocerla.

<sup>28</sup> Véase el uso de la cita mencionada en la nota anterior del *Sutra del Corazón* (*Hannyashingyō* 般若心經) en el relato 6:2 “Parecían unos cerezos entrelazados” (*Sugata wa renri no kozakura* 姿は連理の小櫻) de *El gran espejo del erotismo entre hombres* (*Nanshoku Ōkagami* 男色大鑑). La expresión “la forma es el vacío y el vacío es la forma”<sup>28</sup> (*Shiki wa sunawachi kore kū, kū wa sunawachi kore shiki* 色は則是空、空は則是色) (240) era usada para decir que la atracción sexual o el amor eran aspectos transitorios para el personaje que solicitaba los favores sexuales del actor protagonista, por lo que no podía prometerle nada.

patrones de sus sociedades patriarcales y androcéntricas, de modo que negaban la agencia de las mujeres y las reducían a ser objetos de deseo. Por ende, *nanshoku* 男色 se refería a la atracción de unos hombres por otros y a las prácticas sexo-afectivas entre los mismos. Siguiendo esa lógica patriarcal, se acuñó el término japonés *nyakushoku* 若色, que especificaba que el objeto de deseo eran los jóvenes que aún no habían pasado por la ceremonia de mayoría de edad (*wakashu* 若衆) y que fue la forma convencional de homoerotismo celebrada en las producciones culturales del archipiélago. Esta diferenciación de roles se debía al estigma social impuesto sobre el que un hombre adulto (*yarō* 野郎) en pleno ejercicio de sus privilegios se dejara penetrar, lo que llevó a codificar a quienes no gozaban del mismo rango como el blanco ideal del deseo homosexual<sup>29</sup>.

En la cosmovisión budista, el deseo (sáns: *tr̥ṣṇā*; jp: *katsuai* 渴愛 o *ton'ai* 貪愛) tenía en principio un matiz negativo por llevar a la insatisfacción (sáns: *duḥkha*; jp: *ku* 苦) y encadenar al individuo al ciclo del *samsāra*<sup>30</sup>. Al ser la doctrina dominante en el archipiélago entre los siglos VII y XVII, su concepción de lo libidinal tuvo una profunda influencia en el

---

<sup>29</sup> Tanto Leupp (1995:137-142), como Pflugfelder (1999: 32-33), mencionaron algunas referencias textuales a relaciones sexo-afectivas entre hombres adultos en el Japón del periodo Edo. Sin embargo, destacaron que carecían de suficiente legitimación en los textos sobre *nanshoku* 男色, que idealizaban las características propias de los muchachos (*wakashu* 若衆), tanto las relacionadas con la juventud, como los atributos culturales que señalaban su estatus (especialmente el corte del cabello y la vestimenta). De las fuentes citadas por estos autores, puede deducirse que se consideraba que un joven que ya tuviera vello en las mejillas, aunque no hubiera pasado todavía por la ceremonia de mayoría de edad (*genpuku* 元服), no era considerado como un objeto de deseo apropiado; que se ridiculizaba a los hombres que después de los 25 años se siguieran presentando con los atributos del muchacho (*wakashū* 若衆); y que se señalaba como obscena la relación entre iguales en estatus.

<sup>30</sup> Esta palabra sánscrita, que significa vagancia, se refiere al ciclo de muertes y nacimientos en los diferentes niveles del mundo ilusorio de sufrimiento. Como se explica más adelante, una de sus traducciones en el este de Asia fue “mundo flotante” (ch: *fúshì*; jp: *fusei* o *ukiyo* 浮世), una noción que permeó toda la obra de Saikaku.

pensamiento de esos siglos, como se puede ver en las prácticas de renuncia y en la literatura, y conllevó la producción de un amplio vocabulario erótico/amoroso con el sinograma 色. Sin embargo, las élites sociales adecuaron ese sistema teórico a sus propias costumbres sociales y el aspecto negativo se atenuó con la justificación de que la desilusión amorosa era un medio de hacer consciente la transitoriedad (sáns: *anitya*; jp: *mujō* 無常) y la vacuidad (sáns: *śūnyatā*; jp: *kū* 空). Con el tiempo, el posicionamiento de las escuelas budistas japonesas se diversificó y, aunque la mayoría<sup>31</sup> exigía que sus comunidades monásticas hicieran votos de renuncia al mundo sensible, muchos monjes fueron incapaces de acatar ese mandato y participaron abiertamente en la búsqueda de placeres sensuales. Al tratarse de poblaciones segregadas por sexo, las prácticas homoeróticas fueron el medio de satisfacción sexual que tuvo un desarrollo cultural notable al interior de los monasterios<sup>32</sup>, pero también había quienes buscaban la prostitución en el exterior.

De acuerdo con Steven Heine (1991), la unificación del culto a las deidades budistas y autóctonas en un mismo sistema (*shinbutso shūgō* 神仏習合), al mantener la veneración a las fuerzas naturales, fue lo que permitió una postura más positiva ante los diferentes aspectos de la vida en las tradiciones budistas japonesas (80). En ese proceso, tuvieron un papel importante las enseñanzas tántricas introducidas por la Escuela de los Mantras y la Escuela de la Tiāntái (*Tendaishū* 天台宗), las cuales enfatizaban la inmanencia de la iluminación

---

<sup>31</sup> La excepción era la Escuela de la Verdad de la Tierra Pura (*Jōdoshinshū* 浄土真宗), que permitía el matrimonio y la reproducción de los miembros de su clero como muestra de que cualquiera podía ingresar a la Tierra Pura del Buda Amitābha sin necesidad de las privaciones monacales.

<sup>32</sup> Ver, por ejemplo, el análisis que hace Or Porath (2015) de *Kanjinchō*, que exponía la dimensión espiritual de las prácticas homoeróticas que se sujetaban a una serie de códigos; o el trabajo de Sachi Schmidt-Hori (2015) sobre los textos clasificados como “relatos de acólitos” (*chigo monogatari* 稚児物語).

(hongaku 本覺) en todos los seres sujetos al saṃsāra y la posibilidad de desarrollar plenamente la budeidad en el propio cuerpo (sokushinjōbutsu 即身成仏) (Gardiner 2018). Además, introdujeron la idea de que hasta los deseos mundanos podían funcionar como “medios hábiles” (sáns: *upāya*; jp: *hōben* 方便) para enseñar la doctrina, un aspecto que fue explotado en la literatura. Posteriormente, la idea de que se había entrado en la era final de la ley budista (sáns: *saddharmavipralopa*; jp: *mappō* 末法) fue interpretada por algunos en el sentido de que los rigores ascéticos ya no tenían ningún efecto, lo que daba la posibilidad de organizarse en torno a otras reglas. Mientras tanto, el énfasis de la escuela Rinzi 臨濟 en que las distinciones dualistas eran una ficción del lenguaje conllevó la difuminación de los límites entre el mundo ilusorio del sufrimiento y el estado de salvación. Eso implicaba que los placeres mundanos no necesariamente obstaculizaban el despertar e, incluso, podían suscitarlo. Como resultado, la religiosidad japonesa llegó a caracterizarse por la preocupación con el aquí y ahora del mundo fenoménico (Kitagawa 1987: 197-198) y por el entendimiento de la vida como una serie de círculos concéntricos y no de dominios separados (199)<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Un ejemplo claro de la manera en que el budismo japonés se adaptó y transformó hacia una actitud positiva con la sexualidad se encuentra en el culto a la deidad tántrica de nombre Rey Iluminado Teñido de Deseo (*Aizen Myōō* 愛染明王), cuya función original era combatir las pasiones sexuales y canalizarlas hacia el despertar espiritual. No obstante, para el siglo XVII se había convertido en el dios que ayudaba a llevar los asuntos amorosos a buen fin y también en el protector de quienes ejercían la prostitución o trabajaban en el entretenimiento nocturno. En el relato 6:2 “Parecían unos cerezos entrelazados” (*Sugata wa renri no kozakura* 姿は連理の小櫻), se decía que todos los actores veneraban a esta deidad consagrada en el Gran Templo de Naniwa (i.e. el Templo de los Cuatro Reyes Devas o *Shitennōji* 四天王寺) y ponían su corazón en ello (*Naniwa no Ōtera ni tatase tamau Aizen Myōō, yakusha oroka narazu orite, [...] kore ni kokoro wo kake tatematsuru go-hōzen* 難波の大寺にたゝせ給ふ愛染明王、役者おろかならず祈りて、[...]是に心を掛奉る御寶前) (236).

Bajo esas condiciones, la homosexualidad masculina pudo integrarse perfectamente en la cosmología budista, por lo que sus fenómenos particulares podían explicarse dentro de los mismos marcos interpretativos que aplicaban para cualquier otro aspecto de la realidad: la interacción de los principios cósmicos<sup>34</sup>, los enlaces kármicos<sup>35</sup>, la intervención de las deidades<sup>36</sup> o de otras fuerzas sobrenaturales<sup>37</sup>, la transitoriedad e insubstancialidad del mundo<sup>38</sup>, etc. La compatibilidad llegaba hasta el grado en el que lo erótico y lo religioso podían compartir formas en la imaginación popular, como mostraba la equiparación de las prácticas sexo-afectivas con las de devoción religiosa en diferentes productos culturales. En *Nanshoku Ōkagami*, pueden verse ejemplos como el del relato 7:4 “Las castañuelas de bambú que tocaron el odioso número” (*Urami no kazu wo uttari toshidake* 恨見の數をうつつり年

---

<sup>34</sup> Porath analizó la manera en que se interpretaron las interacciones del yin y el yang en *Kanjinchō* para justificar las relaciones entre hombres.

<sup>35</sup> Ver, por ejemplo, el relato 2:4 “El señor incienso del este” (*Azuma no kyara-sama* 東の伽羅様), donde el acontecimiento sobrenatural, inspirado en la obra de teatro china *El espíritu desprendido de Qiànnǚ* (*Qiànnǚ lí hún* 倩女離魂 de Zhéng Guāngzǔ 鄭光祖 (1260-1320), fue explicado por un enlace (*kien* 機縁) entre los personajes (88). También, en el relato 3:5 “Fijación con la belleza durante el apogeo de las kerrias” (*Iro ni mikomu wa yamabuki no sakari* 色に見籠は山吹の盛), la obsesión que llevó al protagonista a un autodesprecio extremo fue explicada por el karma (*inga* 因果) (136).

<sup>36</sup> Verbigracia, el relato 1:4 “La carta de amor enviada en una perca marina” (*Tamazusa wa suzuki ni kayowasu* 玉章は鱸に通はす), donde los dioses reunidos en el Gran Santuario de Izumo decidieron quién sería la pareja del protagonista (30). Por otra parte, en varios de los relatos de acólitos (*chigo monogatari* 稚児物語), los monjes se enamoraban de muchachos que resultaban ser manifestaciones del bodhisattva Avalokiteśvara (*Kannon Bosatsu* 観音菩薩), quien había tomado esa forma para enseñar la vanidad de los apegos mundanos (Childs; Schmidt-Hori 299, 301n7).

<sup>37</sup> En el relato 2:2 “Mojado con todo y paraguas” (*Kasa motte mo nururu mi* 傘持てもぬるゝ身), la hija de un *tanuki* 狸 asesinado maldijo al protagonista y provocó su actitud desafiante ante su señor, quien lo ejecutó por jactarse de tener una relación con otro hombre.

<sup>38</sup> Todos los relatos de *El gran espejo del erotismo entre hombres* (*Nanshoku Ōkagami* 男色大鑑) estaban dominados por estas nociones, como se verá más adelante en esta tesis.

竹), donde un joven monje tenía una ermita dedicada a los muchachos de su devoción, o del 8:3 “La devoción del hombre de la caja” (*Shūshin wa hakoiri no otoko* 執念は箱入の男), en que el protagonista se imaginaba la fundación de una escuela religiosa del “gusto por los hombres” (*nankō* 男好) para expiar el sufrimiento causado a los chicos de la prostitución.

Para la sociedad ampliamente secularizada del siglo XVII, este mismo proceso conllevaba a menudo la sustitución total de los elementos de culto y de los valores budistas con los de espacios profanos, como los del teatro, los barrios de placer, el mercado editorial, etc. En la cultura del periodo Edo temprano, este tipo de recursos de sustitución servían para revestir los aspectos de la vida urbana, despreciados por el neoconfucianismo del estado Tokugawa, con el prestigio de las convenciones más valoradas: los actores eran los nuevos objetos de culto<sup>39</sup>, la prostitución tenía una función en la ascesis espiritual<sup>40</sup>, la memorabilia

---

<sup>39</sup> Ver, por ejemplo, el relato 6:5 “Una verdadera lástima que no se haya presentado en la capital” (*miyako e mise ide nokori ooi mono* 京へ見せいで残りおほいもの), donde se decía que, cuando el bello actor Suzuki Heihachi 鈴木平八 (1663-1686) participó en la puesta en escena de *Recuento del deseo de la salvación por medio de Amitābha* (*Tariki honganki* 他力本願記), los espectadores “tomaban con avidez el hilo que se extendía desde su mano, se postraban reverenciosamente ante lo que parecía el descenso de Amitābha con su séquito celestial y escuchaban sus líneas como si fueran la melodiosa voz del buda recitando bendiciones” (*semete wa mi-te no ito ni sugarite raikō no sugata no ogami tatematsuri, serifu wo bon'on, kinku ni kiku nashikeru* 責ては御手の糸にすがりて來迎の姿を拜み奉り、<言彎>諷を梵音・金口に聞なしける) (255).

<sup>40</sup> En el relato 6:2 “Parecían unos cerezos entrelazados” (*Sugata wa renri no kozakura* 姿は連理の小櫻), el misterioso admirador del actor Kozakura Sennosuke 小櫻千之助 pidió los favores del muchacho con estas palabras: “Si este camino ascético no hace distinciones entre los aristócratas y el vulgo, no hay razón para negar una plegaria. No ignores, oh Buda viviente, el único deseo continuo que he tenido” (*takaki iyaki ni hedate naki sono shugyō no michi nareba, nado negaite kanawanu koto no aran. Tada hitosuji ni negaikeru wo, iki nyorai no suteteokan senu meri* 高きいやしきに隔なき其修行の道なれば、など願ひて叶はぬ事のあらん。只一筋にねがひけるを、いき如來の捨おかんせぬめり) (240).

del mundo del entretenimiento poseía el valor de reliquias<sup>41</sup>, etc. Sin embargo, esta resignificación de la imaginería budista no puede ser interpretada exclusivamente en términos de la parodia de una doctrina que había perdido la preeminencia frente a la nueva ideología oficial. En el caso de Saikaku o del dramaturgo Chikamatsu Monzaemon 近松門左衛門 (1653-1725)<sup>42</sup>, por ejemplo, los discursos sobre el carácter ilusorio del mundo flotante, que relativizaban las normas opresivas de su sociedad, y la salvación póstuma, que ofrecía consuelo ante la adversidad cotidiana, eran utilizados para construir narrativas que subvertían los valores del gobierno mi

## II.2. La formación de la vía de los muchachos

Como se ha mencionado, la forma de referirse a las prácticas homosexuales masculinas en el siglo XVII era cual si fueran parte de una vía (*michi* 道), de la misma manera que las artes, técnicas y disciplinas relacionadas con el cultivo de la persona. Ese lenguaje las equiparaba, por ejemplo, con los usos propios de “la vía de la poesía” (*kadō* 歌道), “la vía del té” (*chadō* o *sadō* 茶道) o “la vía de las flores” (*kadō* 華道), que conllevaban la adquisición de códigos sofisticados. Dicha noción también estaba presente en palabras como “la vía militar” (*budō* 武道) o “la vía de los guerreros” (*bushidō* 武士道), que aludían a los ideales que debía seguir un samurái para llevar una vida honorable.

---

<sup>41</sup> Verbigracia, en el relato 5:5 “El rostro de la imagen votiva a caballo” (*Omokage wa norikake no ema* 面影は乗掛の繪馬), un hombre rústico se volvió rico motivado por un mondadientes que le regaló el actor Tamamura Kichiya 玉村吉弥 con su emblema tallado, ya que éste le dio la esperanza de que podría obtener los favores del chico de ese modo.

<sup>42</sup> Ver Heine (1994) sobre el uso de la salvación por medio del Buda Amitābha como rebelión contra las imposiciones sociales de la época.

De acuerdo con Konishi Jin'ichi 小西甚一 (1991), este uso del sinograma 道 (*michi*, *dō*) se había desarrollado a partir de su aplicación a los estudios chinos (*kangaku* 漢学) y a las especialidades (sáns: *marga*) de la doctrina budista. Antes de eso, simplemente quería decir prácticas. Sin embargo, a partir de esos modelos, pasó a significar un campo teórico-práctico especializado que servía para el cultivo moral y espiritual, el cual requería un proceso de transmisión muy regulado. Estas características presuponían una relación de maestro-discípulo y la existencia de un material o modelo previo del que se debía adquirir dominio, por lo que imponía un “enfoque intensamente restrictivo” (147). La conformidad con ese proceso permitía preservar para la posteridad lo avalado por la experiencia y apropiado para el correcto desempeño de un rol social. Considerando esos aspectos, se ha traducido 道 como vía, palabra que comparte la acepción de camino, pero también refiere alguna forma particular de ascesis.

El texto preservado más antiguo que habla de las relaciones entre hombres como parte de una vía es el *Kanjinchō* de 1482. Porath señaló que el título del manuscrito hacía referencia a un género de textos producidos para ser leídos en público con el objetivo de obtener donativos para la construcción, mantenimiento o renovación de templos y monasterios. No obstante, en este caso, su objetivo era amonestar a los acólitos para que se entregaran de forma sincera a las relaciones sexuales y afectivas, especialmente con sus superiores (268). Según el autor del texto, el intercambio de poemas había sido un medio de mostrar la profundidad del sentimiento, pero eso ya no sucedía en un mundo degenerado de promiscuidad, por lo que había que retomar los principios de la vía. Aquí se tomaba como referencia el modelo ético profesado por Confucio, pues se dice que morir después haber satisfecho el deseo de alguien entraba dentro de lo descrito en *Analectas* (ch: *Lúnyǔ*; jp:



*Rongo* 論語) 4:8: “Escuchando la vía en la mañana, se puede morir al atardecer” (*cháo wén dào, xī sǐ kě yǐ* 朝聞道，夕死可矣) (267-268).

Hay que tomar en cuenta que los monasterios concentraban poblaciones masculinas altamente educadas, por lo que fueron de los primeros espacios en los que se articularon discursos elaborados sobre la homosexualidad masculina en el archipiélago, como lo expusieron Porath y Schmidt-Hori. Desde la perspectiva de algunos monjes, las relaciones entre hombres constituían una falta menor a los votos de castidad o incluso eran consideradas como un sustituto ante la prohibición más explícita de contacto con mujeres. La idea de que las prácticas homoeróticas formaban una vía propia puede deberse, por un lado, a que muchas otras de las actividades en las que se involucraban los monjes estaban codificadas de esa manera y, por otro, a la necesidad de justificar espiritualmente la indulgencia en placeres sensuales. No obstante, para legitimar los usos y enseñanzas asociados a esta vía era necesario que tuviera un linaje de transmisión apropiado.

En el *Kanjinchō*, se decía que esta vía prosperaba en Japón desde los tiempos de Kūkai 空海 (774-835), el patriarca fundador de la Escuela de los Mantras, llamado por su título póstumo del Gran Maestro Difusor del Dharma (*Kōbō Daishi* 弘法大師). Otros autores identificaban explícitamente a este santo como el introductor de esa vía al país, después de haber recibido la transmisión en China. A Kūkai se le adjudicaban también muchos otros méritos, entre los que estaban la introducción del estudio del sánscrito, el perfeccionamiento o incluso la invención de los silabarios fonéticos (*kana* 仮名), el inicio del estilo pictórico japonés (*yamatōe* 大和絵), el descubrimiento de fuentes curativas, etc. (Kitagawa: 198). En esa larga lista de atribuciones, la transmisión de una vía sexual podía parecer compatible con

su proyecto de unificar los distintos campos de saber al servicio de la salvación en el propio cuerpo.

Paul Schalow sugirió que este mito pudo haber surgido entre las numerosas herejías (*jakyō* 邪教) que se desprendieron de la Escuela de los Mantras entre los siglos XII y XVI, las cuales se caracterizaban por interpretaciones mágicas y sexuales del tantrismo (1992: 228). Por ejemplo, así como algunos de los textos de esas sectas afirmaban transmitir las enseñanzas secretas de Kūkai, un manual erótico publicado en 1598, el *Libro en un volumen del Gran Maestro Difusor del Dharma* (*Kōbō Daishi ikkan no sho* 弘法大師一卷之書), aseguraba que el santo le había transmitido su contenido directamente al autor (Schalow 1992: 220)<sup>43</sup>. No obstante, la lucha de la ortodoxia contra algunas de esas corrientes pudo haber sido más bien lo que ayudó a afianzar la asociación de Kūkai con el homoerotismo masculino en la imaginación popular. De otra forma, no se termina de explicar la asociación exclusiva con el patriarca de la Escuela de los Mantras, ya que había tradiciones homoeróticas dentro de otras escuelas<sup>44</sup>.

En particular, habría influido la censura y persecución entre los siglos XIV y XV de la Corriente de Tachikawa (*Tachikawa-ryū* 立川流), que proponía rituales de carácter sexual bajo la idea de que la complementariedad de lo masculino y lo femenino podía llevar a la iluminación en esta existencia corporal. De acuerdo con lo que escribió el monje Yūkai 宥

---

<sup>43</sup> Entre otras cosas, incluía mudras utilizados para la comunicación silenciosa entre monjes y acólitos y posiciones de yoga repensadas para el acto sexual.

<sup>44</sup> En *Kanjinchō*, se decía que la vía era común en todos los monasterios zen, así como en los principales templos de Yamato y de Ōmi. Sin embargo, se enfatizaba la Escuela de Tiāntái, ya que el supuesto lema de su base en el Monte Hiei (*Hieizan* 比叡山) era: “Primero, los acólitos. Luego, la deidad de Sannō” (*ichi chigo ni sannō* 一稚児二山王) (Porath: 260). Además, había varias prácticas que parecían institucionalizadas en algunos de sus linajes (253).

快 en *Anotaciones del Espejo Precioso* o *Hōkyōshō* 宝鏡鈔 (c. 1375): “La doctrina de tal secta es que la práctica del principio del yin y el yang entre hombres y mujeres es el arte secreto para devenir buda en el propio cuerpo y que la ley budista de salvación no es más que este cúmulo de mentiras” (*sono shūgi wa, nanyo onmyō no michi wo motte sokushinjōbutsu no hijutsu to nasu, jōbutsutokudō no hō wa kono soto ni nashi to no mōkei o nasu* 其宗義者、以男女陰陽之道爲即身成仏之秘術、成仏得道之法無此外作妄計也). La condena de esa sexualidad sagrada entre hombres y mujeres como incompatible con la enseñanza transmitida por Kūkai, aunada al silencio sobre las prácticas homoeróticas al interior de los monasterios, pudo ser determinante en este mito. Al menos, así lo sugiere un poema atribuido al monje Ikkyū Sōjun 一休宗純 (1394-1481)<sup>45</sup> de la Escuela de Línjì (Rinzaishū 臨濟宗), contemporáneo de esa persecución y defensor de la idea de que los placeres carnales no eran necesariamente incompatibles con la iluminación y la prédica de los principios budistas:

El gran santo Mañjuśrī fundó las bases,	大聖文殊元開闢,
el diamantino difusor de la ley <sup>46</sup> lo revivió.	金剛弘法再興來。
Cuando no se participa del yin y el yang,	陰陽無氣遍用處,
los hombres <sup>47</sup> entran en el paraíso jubilosos.	人人入得呼善哉。

<sup>45</sup> Aparece citado en *La ociosidad de un perro* (*Inu Tsurezure* 犬徒然) (1619).

<sup>46</sup> “El diamantino difusor de la ley” (jp: *Kongō Kōbō* 金剛弘法) se refiere a Kūkai, a quien le fue conferido el nombre póstumo de “El Gran Maestro Difusor de la Ley” (*Kōbō Daishi* 弘法大師) y cuya escuela tiene su base central en el Templo de la Cumbre Diamantina (*Kongōbuji* 金剛峯寺), en el Monte Kōya.

<sup>47</sup> Aunque la principal acepción de este carácter es la de persona, sin especificar sexo o género, en el uso se refería frecuentemente sólo al varón, que suele ser considerado como el sujeto universal en las sociedades patriarcales. De acuerdo con una de las lecturas de este poema, el conjunto de las referencias señala a hombres que no tienen relaciones sexuales con mujeres.

El poema parece comentar *Hōkyōshō*. Entre otras cosas, el representante de la ortodoxia Shingon había citado la condena contenida en el *Sutra del Progreso Heroico* (sáns: *Śūraṅgama Sūtra*; jp: *Shuryōgongyō* 首楞嚴經) contra quienes profesaban que los sentidos y los órganos sexuales son el medio para acceder a la iluminación. El bodhisattva Mañjuśrī aparecía en ese texto, donde intervenía con un mantra para liberar al joven Ānanda, el asistente del Buda, del hechizo que le había puesto una mujer para acostarse con él. En el poema, dicho bodhisattva es identificado como el fundador de una enseñanza que Kūkai retomó y que implicaba el rechazo a la práctica del yin y el yang (*in'yō* 陰陽), es decir, del sexo entre hombres y mujeres. Ya que esa renuncia permitiría alcanzar la salvación, parecería estar en consonancia con lo expuesto por Yūkai. No obstante, Ikkyū se había burlado del mencionado pasaje del *Sutra del Progreso Heroico* en otro poema (“Imagen de un arhat divirtiéndose en el burdel”, *Rakan yū inbō zu* 羅漢遊姪坊囃<sup>48</sup>) en el que mostraba su idea de la no dualidad, por lo que la supuesta concordancia se revela como ironía. La clave para interpretar el poema está en que la pronunciación japonesa del nombre completo del bodhisattva (*Monjushiri* 文殊師利) contiene un homófono con la palabra para nalgas (*shiri* 尻) (Schallow 1992: 229), metonimia del coito anal, que es considerado como la forma canónica de las relaciones sexuales entre hombres. De esta manera, el poema podría apoyar la idea de que la asociación de Kūkai con la homosexualidad masculina fue el resultado del discurso contra las prácticas religiosas que involucraban el sexo entre hombre y mujer.

---

<sup>48</sup> “Me rio profundamente de Mañjuśrī recitando el Mantra Heroico / perdidos están los placeres del joven” (*shin shō Monju shō Ryōgon / shitsu kyaku shōnen fūryū shi* 深咲文殊唱楞嚴 / 失却少年風流事). Lo que entonó Mañjuśrī en ese episodio fue un mantra homónimo con el sutra, que le había sido comunicado por el Buda para ayudar a Ānanda

En todo caso, esa idea de que las prácticas homoeróticas eran parte de una vía con un linaje monástico que se remontaba a Kūkai fue popular durante el periodo Edo entre la gente laica de las ciudades, pues fue divulgada por medio de publicaciones impresas y presentada en obras de teatro. En estos espacios, los códigos de la vía se convirtieron en parte de un imaginario explotado por la literatura, pero no necesariamente presente en la vida cotidiana, en que las condiciones materiales desfavorables y la violencia sistemática podían condicionar otro tipo de contactos. Sin embargo, la idea de un linaje influyó en la forma de entender la sexualidad y codificarla en otros espacios. Un ejemplo proveniente de *Oculto entre las hojas* o *Hagakure* 葉隠 (1716), la guía de conducta para los samuráis al servicio del clan Nabeshima 鍋島 dictada por Yamamoto Tsunetomo 山本常朝 (1659-1719), permite observar hasta qué grado esta concepción de la sexualidad moldeaba el entendimiento de las prácticas homoeróticas en ciertos círculos:

Hoshino Ryōtetsu fue el fundador de la “vía de los muchachos” en nuestra provincia. Aunque tuvo muchos discípulos, instruyó a cada uno de ellos de forma individual. El señor Edayoshi consiguió dominar sus principios.

*Hoshino Ryōtetsu wa, mi-kuni shudō no ganso nari. Deshi ōshi to iedomo, mina hitotsudzutsu wo tsutaeri. Edayoshi-shi wa ri wo erare sōrō.*

星野了哲は、御國衆道の元祖也。弟子多しと雖も、皆一つづゝを傳り。枝吉氏は理を得られ候。

(1:181)

Como puede observarse, el autor identificó un linaje particular para esta vía en el dominio de Saga, que se remontaba a los tiempos de la instauración de los señores feudales (*daimyō* 大名) del clan Nabeshima, pues Hoshino Ryōtetsu fue un súbdito del primero de ellos,

Naoshige 直茂 (1538-1618)<sup>49</sup>. Este origen le daba la legitimidad de haber existido desde el momento fundacional de esa unidad política<sup>50</sup>.

Dicha narrativa funcionaba dentro de la historia del clan porque “la vía de los muchachos” (*shudō* 衆道) era entendida como una serie de preceptos transmitidos de maestro a discípulo. Sin embargo, en el seno de la cultura comercial del periodo Edo, la principal forma de transmisión de los códigos de las vías eróticas fue el libro, por lo que su difusión tuvo un público mucho mayor y produjo la canonización de algunos ideales ético-estéticos por todo el archipiélago (Pflugfelder 1999: 28-44). Cabe destacar, por ejemplo, que el mismo Yamamoto Tsunetomo citó en otro apartado una línea extraída<sup>51</sup> de *Nanshoku Ōkagami*,

---

<sup>49</sup> Nabeshima Naoshige 鍋島直茂 obtuvo el control de la provincia al unirse a la campaña de Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 sobre Kyūshū (1587) y logró mantenerlo después del establecimiento del régimen Tokugawa gracias a que mandó a su hijo a combatir del lado de Tokugawa Ieyasu 徳川家康 en la Batalla de Sekigahara (1600).

<sup>50</sup> De acuerdo con el mismo autor, el deber de los súbditos era asimilar el saber de la provincia a la que servían (*Go-kerai toshite wa, kokugaku kokoro kakubeki koto nari* 御家来としては、國學心懸くべき事也), lo que consistía en conocer el origen del clan y las acciones de los ancestros que le habían permitido perdurar (*o-ie no nemoto wo ochitsuke, gosenzosama kata no go-kurō go-jihī wo motte go-chōkyū no koto* 御家の根元を落着け、御先祖様方の御苦勞御慈悲を以て御長久の事). En este sentido, se vuelve muy importante el que haya una historia local de esta vía erótica, puesto que se enfatizaba que las enseñanzas externas, incluidas las del budismo y del confucianismo, no debían acatarse si contravenían esa ciencia de la provincia (*kokugaku* 國學).

<sup>51</sup> En *Oculto entre las hojas* (*Hagakure* 葉隠), se le atribuía a Saikaku la frase normativa: “Un muchacho sin amante es como una mujer sin marido (*Nen'yū no naki maegami wa enpu motanu onna ni hitoshi* 念友のなき前髪は縁夫もたぬ女にひとし)” (1:180) y se afirmaba que éste debía establecer una relación con un solo hombre para toda la vida o, de lo contrario, sería como un prostituto (*Nasake wa issō hitori no mono nari. Sanakereba yarō kagema ni onaji* 情は一生一人のもの也。さなければ野郎かげまに同じ). En realidad, lo que se decía en *Nanshoku Ōkagami* 1:4 era que esta disciplina amorosa se había vuelto muy celebrada después de las hazañas de Mashida Jinnosuke 増田甚之介 y Moriwaki Gonkurō 森脇權九郎 en la ciudad de Izumo, por lo que, de forma hiperbólica, se llegó a decir que “un muchacho sin amante era como una mujer sin marido

tomándolo por una obra autoritativa en la materia<sup>52</sup>. De este modo, dos formas de transmisión complementarias mantenían la circulación de los conocimientos y etiquetas vinculadas.

### II.3. El vocabulario derivado de la vía

Bajo el marco de la vía, surgieron diferentes terminologías para referirse a los mismos fenómenos en diferentes momentos y con diferentes intenciones. Así, por ejemplo, entre el periodo Sengoku (1467-1600) y el Edo (1600-1868), uno de los conceptos principales para referirse a las prácticas sexo-afectivas entre hombres fue *wakashudō* 若衆道 o “la vía de los muchachos”, que especificaba que el objeto afectivo era un joven sin el estatus de adulto (*wakashu* 若衆). Del anterior, había dos abreviaturas que tuvieron un uso más frecuente: *nyakudō* o *jakudō* 若道, cuya aparición textual más antigua fue en el ya mencionado *Kanjinchō* de 1482, y *shudō* 衆道, que se volvió popular en el siglo XVII (Pflugfelder 1999: 26-28) y que fue la palabra usada en *Hagakure*. Otros términos construidos bajo la noción de la vía para referirse a este tipo de erotismo fueron: *bidō* 美道 o “la vía de la belleza”, *mitsudō* 蜜道 o “la vía de la miel”<sup>53</sup>, que apareció en el manuscrito más antiguo del *Kanjinchō* y *mitsudō* 密道 o “la vía secreta”, nombre que sugiere unas enseñanzas esotéricas (*mikkyō* 密

---

(*nen'yū no naki maegami wa enpu motanu onna no gotoku omowarete* 念友のなき前髪は縁夫もたぬ女のごとく思はれて)” (38). Destaca que el muchacho es referido mediante la metonimia *maegami* 前髪, que se refería al fleco que distinguía el corte de quien no había pasado aún por la ceremonia de mayoría de edad (*genpuku* 元服) y que era un rasgo idealizado de la belleza juvenil.

<sup>52</sup> Lo que permitió la aceptación del texto de un autor de una provincia lejana por parte Yamamoto Tsunetomo fue la mediación de su abuelo Nakano Shikibu 中野式部, ya que todo el segmento 1:180 en el que aparece la cita es un discurso atribuido a éste, donde se da consejos a los jóvenes del clan para evitar el deshonor al entablar relaciones homosexuales.

<sup>53</sup> Parece un juego de palabras que implicaba al siguiente término homófono.

教) como las de las escuelas tántricas japonesas<sup>54</sup> y que apareció en el manuscrito tardío de *Kanjinchō*.

Cabe mencionar que, de acuerdo con el historiador de la literatura Noma Kōshin 野間光辰, la palabra dentro del campo semántico de las vías para hablar de erotismo en general, *shikidō* 色道, comenzó a utilizarse hasta la década de 1670, por lo que las codificaciones de la sexualidad entre varones le habrían servido de modelo (Pflugfelder 1999: 29). No obstante, ya existían desde algunos lustros antes términos que señalaban la aplicación del paradigma de la vía a prácticas sexo-afectivas en general, como *renbo no michi* 恋慕の道 o “las vías amorosas”, que apareció en *La vía que se practica en solitario* (*Dokkōdō* 獨行道; 1645)<sup>55</sup> de Miyamoto Musashi 宮本武蔵 (1584-1645). En este sentido, una forma de sexualidad minoritaria que requería frecuentemente de legitimación ante las prácticas sociales relacionadas a la reproducción habría marcado la pauta para la reflexión y enunciación de las otras.

Por otra parte, la expresión peyorativa *hidō* 非道 o “la vía indebida”, aunque parecería seguir el mismo modelo, procedía en realidad de diferentes formulaciones en textos budistas para aludir a actos reprobables. Ahí, el sinograma 道 podía utilizarse en el sentido de medio, herramienta o conducta para referirse de forma velada a órganos, orificios y prácticas

---

<sup>54</sup> Como antes se mencionó, estas escuelas revaloraron el cuerpo al afirmar que la iluminación era algo inmanente y que se podía encarnar la budeidad en esta misma vida. Por otro lado, está la asociación del homoerotismo masculino con el fundador de la Escuela de los Mantras.

<sup>55</sup> El décimo precepto dice “Carecer de un corazón inclinado a las vías amorosas” (*Renbo no michi omoiyoru kokoro nashi* 恋慕の道思ひよるこゝろなし).



sexuales, entre otras cosas<sup>56</sup>. En este sentido, podía incluir una amplia gama de actos que un monje debería evitar o que simplemente eran considerados contrarios a la doctrina budista. En última instancia, en el contexto de las vías de la sexualidad, *hidō* 非道 era la palabra utilizada por los detractores de las prácticas homoeróticas, como el personaje de *El relato de un patán* (*Denpu monogatari* 田夫物語) (c. 1636-1643), que defendía una sociedad heteronormativa con base en principios confucianos y mitos nativistas<sup>57</sup>. En este diálogo, el único personaje que utilizaba esa expresión era el patán (*denpumono* 田夫者), mientras el resto hablaba de la vía de los muchachos (*nyakudō* 若道), incluyendo al defensor de dicha forma de sexualidad. Este último era llamado por el narrador “el delicado” (*kyashamono* 華奢者), que quiere decir, por un lado, que tiene gustos refinados o que es elegante, pero que también tiene la connotación de ser una persona frágil y débil. Baste la siguiente cita del discurso del patán como ejemplo del uso de vía indebida (*hidō* 非道):

Respecto a la vía indebida de la que habla esa persona, un hijo debe anteponer la piedad filial. Por ejemplo, ya sea hoy o mañana, cuando sus padres le consigan una mujer después de mucho buscar y gastar sus recursos, seguramente estarán muy contentos si les dice “Ya que soy un amante de los muchachos, mejor consíganme a uno. No me gustan las mujeres”.

---

<sup>56</sup> Ver, por ejemplo, la traducción de Charles Muller (2012) de la obra coreana *Exposición del Sutra de la red de Brahma* (*Beommanggyeong gojeokgi*; jp: *Bonmōkyō koshakuki* 梵網經古迹記) que, al reproducir el texto original, permite observar los diferentes usos e implicaciones del sintagma 非道 en relación con los actos sexuales censurados (276-283). Esta obra fue conocida, copiada y usada como fuente en Japón (34-39), así como el sutra en el que está basado sirvió como referencia para los códigos monásticos.

<sup>57</sup> Este texto fue traducido al inglés por Gary Leupp como anexo a su libro *Male Colors* (1995: 205-217). En la respuesta a la reseña fulminante de Paul Schalow (1998), Leupp (1998) se identificó con ese personaje, al que confundía con el narrador del relato que no emite una opinión. Ese error dejó ver que sí pensaba que el deseo heterosexual era la norma y que sólo el homosexual se trataba de una construcción social, aunque tolerable. En todo caso, pese a la falta de juicio del narrador, el desarrollo del relato le concedía la razón al patán.

*Sono kata wo hidō to iu iwareba, ko wa kyō wo motte saki to suru ni, tatoeba konnichi nitemo are myōnichi nitemo are, yoki enben wo kiki namashutsu da shi, oya-tachi no hashiri mawari, saikaku wo shite, onna wo yobikaetamawan toki, 'ware wa wakashuwa sukisōrau hodo ni, wakashu wo yobau de tamaware. Onna wa iya' nado to iu naraba, oya-tachi yorokobitamaubeki ya.*

その方を非道といふいはれは、子は孝を以つて先とするに、たとへば今日にてもあれ明日にてもあれ、よき縁辺を聞き生出だし、親たちの走り廻り、才覚をして、女を呼び迎へたまはんとし、『われは若衆わ好き候ふほどに、若衆を呼うでたまはれ。女はいや』などと言ふならば、親たち喜びたまふべきや。

En los relatos de *El gran espejo del erotismo entre hombres* (*Nanshoku Ōkagami* 男色大鑑), Saikaku utilizó de forma alternativa *jakudō* 若道, *shudō* 衆道 y *bidō* 美道 para referirse a las prácticas sexo-afectivas masculinas en su país, además de *nyakushoku* 若色. Sólo al final de su obra, al señalar que el erotismo entre hombres (*nanshoku* 男色) era algo que ocurría en las tres civilizaciones conocidas (*sangoku* 三國<sup>58</sup>), mencionó que “la vía indebida” (*hidō* 非道) era el nombre con el que ridículamente se le conocía en India (*Tenriku nite wa hidō to iu mo okashi* 天竺にては非道といふもおかし) (344-345)<sup>59</sup>. Frente a esa otra realidad de desaprobación, la voz narrativa del prefacio y del primer capítulo<sup>60</sup> buscaba establecer la

<sup>58</sup> Literalmente, los tres países: India, China y Japón.

<sup>59</sup> Como se menciona anteriormente, la noción de que las prácticas sexo-afectivas entre hombres eran malas por sí mismas aparecía en algunos textos budistas de origen continental, principalmente, copias, traducciones y comentarios de obras indias. De acuerdo con Leonard Zwilling (1992), sus autores reprodujeron los estrictos modelos sexo-genéricos imperantes en las sociedades del sur de Asia, en las que se asociaba la homosexualidad y la falta de conformidad con los roles de género con desordenes fisiológicos, mentales o espirituales. De esta forma, Saikaku parecería mostrar cierto conocimiento sobre las diferencias culturales en el tratamiento de la sexualidad, pero ese señalamiento de que cada país tenía un nombre distinto para la misma forma de sexualidad aparecía en otras obras con poca variación (ver Porath 258-259).

<sup>60</sup> Se trata de un autor ficcional de la obra que se presenta como si fuera samurái. Esta voz narrativa afirma que se estableció en el barrio de Asakusa, en la capital shogunal, para dedicarse por completo a la redacción de un

superioridad de “la vía de los muchachos” (*shudō* 衆道) sobre “la vía de las mujeres” (*nyodō* 女道), mientras que el narrador homodiegético<sup>61</sup> del relato 8:3 “La devoción del hombre de la caja (*Shūshin wa hakoiri no otoko* 執念は箱入の男)” pretendía que el gusto por los hombres (*nankō* 男好) fuera sacralizado en la forma de una escuela religiosa.

---

libro titulado *Los anales del origen de la vía de los muchachos* (*Jakudō kongen ki* 若道根源記), en el que plasmó lo visto durante 42 años de viajes por el país, al mismo tiempo que daba conferencias sobre el tema todas las mañanas (Saikaku: 8).

<sup>61</sup> Un narrador que forma parte del mundo narrado, es decir que participa como personaje, aunque su nivel de involucramiento en la acción puede variar desde el protagonismo hasta el mero testimonio. En este caso, algunos críticos lo identifican con una versión ficcional del propio Saikaku.

# Capítulo III.

**La apropiación del paradigma de la vía en**  
*El gran espejo del erotismo entre hombres*  
(*Nanshoku Ōkagami* 男色大鑑)

En este capítulo, se analiza la forma en la que Saikaku se apropió y adaptó el paradigma de la vía para construir su espejo de las prácticas sexo-afectivas entre hombres en el siglo XVII. Para empezar, se muestra la manera en la que contrarrestó las opiniones expresadas por Kitamura Kigin sobre el lugar de la homosexualidad masculina en la historia y la cultura de Japón para argumentar que siempre había existido de forma integrada. Posteriormente, se señala cómo Saikaku retomó el imaginario monástico relacionado con el supuesto linaje de la vía de los muchachos y lo utilizó para mostrarla como un medio hacia el despertar religioso. Finalmente, se comparan situaciones sexuales dadas por coerción o intercambio monetario con la práctica de la vía para mostrar que, en *Nanshoku Ōkagami*, se trata de un compromiso sexo-afectivo voluntario y de mutuo acuerdo.

### **III.1. La incorporación de la vía de los muchachos en la narrativa histórica nativista**

En 1599, aprovechando las imprentas de tipos móviles tomadas como botín de guerra durante la invasión de Corea, el Segundo Emperador de Yōzei (*Go-Yōzei* 後陽成) (1571-1617) ordenó la publicación de las *Analectas* (ch: *Lúnyǔ*; jp: *Rongo* 論語) y del *Libro de Mencio* (ch: *Mèngzǐ*; jp: *Mōshi* 孟子)<sup>62</sup>, así como de los capítulos sobre la Era de los Dioses (*Kamiyo* 神代) de *Las crónicas de Japón* o *Nihon Shoki* 日本書紀 (Burns: 40). De forma paradójica, el renovado estudio de los textos confucianos fomentó el fortalecimiento de una corriente de pensamiento etnocentrista, mientras que la narrativa mítica de la fundación del país cobró importancia como elemento legitimador de la particularidad japonesa frente a lo continental. Este fenómeno marcó de forma determinante la cultura japonesa de los siguientes siglos.

---

<sup>62</sup> En conjunto, estos dos textos eran conocidos como *Ronmō* 論孟 y constituían la base de los estudios chinos antes de la adopción del neoconfucianismo como doctrina de estado.

En la segunda mitad del siglo XVII, entre los círculos de intelectuales burgueses (*chōnin* 町人) del área de Kansai 関西<sup>63</sup> en que se movía Saikaku, había diferentes posturas en torno a la apropiación de la cultura clásica, al valor de las artes literarias en una sociedad mercantilizada, a las características propias de lo japonés, etc. Con relación a *Nanshoku Ōkagami*, es importante tomar en cuenta el trabajo de Kigin, ya que produjo la primera antología dedicada exclusivamente al tema de las relaciones homoeróticas, un antecedente directo del trabajo de Saikaku. Ambos autores eran maestros de *haikai* 俳諧, un tipo de poesía formada por el entrelazamiento de versos con diferentes unidades métricas y temáticas que se diferenciaba de los géneros clásicos de los que derivaba<sup>64</sup> por una mayor libertad compositiva, el uso de lenguaje popular y la inclusión de temas de la vida cotidiana de las ciudades. Sin embargo, mientras Saikaku pertenecía a la escuela Danrin 談林, caracterizada por la innovación y espontaneidad de su poesía, Kigin era parte de la Teimon 貞門, que veía a este género sólo como un medio de divulgación de los temas y valores estéticos de la cultura clásica.

En 1676, Kigin, que ya tenía una reputación consolidada como especialista en la literatura clásica, recibió una comisión privada para compilar textos antiguos en torno al tema de la pasión por los muchachos. El fruto de ese encargo fue la antología titulada *Iwatsutsuji*, que contenía 34 poemas y relatos breves extraídos de dieciséis obras literarias de entre los siglos X y XVI. Se trató de la primera colección de textos clásicos reunida bajo el criterio

---

<sup>63</sup> Donde se encuentran las ciudades de Osaka y Kioto.

<sup>64</sup> Su antecedente directo era el *renga* 連歌, que también era poesía formada por el entrelazamiento de versos con diferentes unidades métricas y temáticas, pero que conservaba las convenciones clásicas sobre el lenguaje y la etiqueta.

temático del amor homosexual masculino, por lo que requirió la investigación en una amplia variedad de fuentes para la elección de los materiales y su justificación. El texto fue publicado póstumamente por el editor kiotense Sawada Kichizaemon 澤田吉左衛門 en 1713, pero algunos aspectos de *Nanshoku Ōkagami* sugieren que había circulado en forma manuscrita antes de eso y que Saikaku lo conocía. Entre otras cosas, parece que tanto su prefacio, como su capítulo introductorio, fueron escritos como una respuesta irónica a la narrativa postulada por Kigin sobre el origen de la atracción entre hombres.

En el prefacio de *Iwatsutsuji*, Kigin afirmaba que el interés sexual de los hombres por los jóvenes era adquirido y, en principio, excéntrico<sup>65</sup>. De acuerdo con su interpretación de la historia, el deseo por las mujeres era algo que había estado presente en el corazón masculino desde la mítica Era de los dioses, mientras que las prácticas homosexuales habrían sido introducidas tardíamente a Japón con el budismo. Esta visión estaría sustentada en tres elementos: 1) una lectura ortodoxa del *Nihon Shoki*, la primera historia oficial japonesa; 2) la supuesta ausencia total de relaciones homosexuales en las principales obras clásicas de temática amorosa; y 3) la identificación de un poema atribuido a un discípulo directo de Kūkai como el primero en hablar del tema.

De acuerdo con una interpretación literal del mito de la creación contenido en *Nihon Shoki*, las cosas habían comenzado a existir en el orden en que se mencionaban en el texto. En este sentido, después de la separación del cielo y de la tierra, habrían aparecido de forma

---

<sup>65</sup> “Ha estado en la naturaleza de los corazones de los hombres regocijarse por una bella mujer desde la era de los dioses masculinos y femeninos, pero embriagarse por la flor de un bello joven, no siendo una mujer, parecería a la vez incorrecto e inusual” (Schalow: 10). “Tal vez sea porque la gente tiene una curiosidad natural por lo inusual que cierto hombre me ha estado presionando para por algún tiempo para reunir viejos poemas e historias acerca del tema en una antología”

consecutiva tres dioses solitarios emanados del cielo, cada uno considerado como una generación distinta. En cambio, las siguientes cuatro generaciones habrían estado conformadas por dioses surgidos en pares sexuados por efecto de las interacciones del cielo y de la tierra<sup>66</sup>. En el texto, sólo se mencionaba una consciencia de la diferencia sexual y un cortejo amoroso en la última de esas generaciones, la de Izanagi-no-mikoto 伊奘諾尊 e Izanami-no-mikoto 伊奘冉尊, los creadores del archipiélago japonés. Con ellos habría ocurrido el primer coito e iniciado la reproducción sexual, aspectos que se explicitaban como efecto de la complementariedad de lo masculino y lo femenino<sup>67</sup>.

Frente a esos orígenes remotos de la atracción heterosexual, la falta de menciones a relaciones homosexuales en ésta y otras crónicas antiguas sería para el compilador de *Iwatsutsuji* un indicador de que era un elemento introducido tardíamente en el archipiélago japonés. En este sentido, Kigin consideraba que esa forma de sexualidad habría iniciado

---

<sup>66</sup> “En total, siguieron ocho dioses. Los principios del cielo y de la tierra se mezclaron y transformaron, causando la formación de estos hombres y mujeres” (*Oyoso yatsushira no kami. Ametsuchi no michi, aimajirite nasu, yue ni kono otoko omina wo nasu* 凡八神矣。乾坤之道，相參而化，所以成此男女) (1:4).

<sup>67</sup> “Debido a que preguntó a la diosa hembra: ‘¿Qué es lo que se formó en tu cuerpo?’ Ésta respondió diciendo: ‘En mi cuerpo, hay un lugar en el que está la raíz de la feminidad’. El dios macho dijo: ‘Así también, en mi cuerpo, hay un lugar en el que está la raíz de la masculinidad. Creo que me gustaría juntar el lugar de mi raíz con el lugar de tu raíz’. Así es como macho y hembra se unieron por primera vez como marido y mujer” (*Yorite mekami ni toite iwaku: ‘nagami ni nan no nareru ka ari ya’. Kotaete iwaku: ‘agami hitotsu no me no hajime no tokoro ari’. Okami iwaku: ‘agami mata o no hajime tokoro ari. Agami no hajime no tokoro wo mochite, nagami no hajime no tokoro ni awasen to omou’. Koko ni oite meo hajimete mitonomaguashite ō to me to nasu* 因問陰神曰：「汝身有何成耶？」對曰：「吾身有一雌元之處。」陽神曰：「吾身亦有雄元之處。思欲以吾身元處，合汝身之元處。」於是陰陽始遵合為夫婦) (1:4). En la última oración, lo que la lectura japonesa (*yomikudashi* 読み下し) induce a traducir como macho y hembra son los principios cósmicos del yin 陰 y el yang 陽, representados por la diosa hembra o diosa del yin (*mekami* o *inshin* 陰神) y el dios macho o dios del yang (*okami* o *yōshin* 陽神).



como un paliativo para los monjes que aceptaron renunciar al contacto erótico con mujeres, pues “sus corazones no eran, después de todo, ni de piedra ni de madera” (Schalow: 10). De tal manera, este autor presentaba las prácticas sexo-afectivas entre varones como una algo cultural que había sido desarrollado en primer lugar por el clero budista y aprendida después por el resto de la población. Desde ese sesgo, eligió el contenido de su antología.

En contraste con la interpretación de Kigin, el prefacio de *Nanshoku Ōkagami* situaba el origen la vía de los muchachos (*shudō* 衆道) precisamente en la Era de los dioses, precediendo la aparición de las entidades femeninas. Dicha exégesis partía de que los dioses de las primeras tres generaciones mencionadas en *Nihon Shoki*<sup>68</sup> “eran puros hombres producidos sólo por el principio celestial” (*ame no michi hitori nasu, yueni kore majirinaki o to nasu* 乾道獨化，所以成此純男). El texto daba a entender que durante ese tiempo sólo existían los tres dioses mencionados, Kunitokotachi-no-mikoto 國常立尊, Kuni-no-satsuchi-no-mikoto 國狭槌尊 y Toyokumunu-no-mikoto 豊斟淳尊, pero Saikaku entendió ese episodio en el sentido de que “la fuerza masculina<sup>69</sup> existió sola por tres generaciones” (*mitsuyo wa yō no michi hitori nashite* 三代は陽の道ひとりなして) (3) en un mundo poblado por diversos seres. En esas circunstancias, la única forma de obtener placeres sexuales habría tenido que ser entre individuos masculinos y, por eso, habría surgido la vía (*shudō no kongen wo arawaseri* 衆道の根元を顯はせり). De esta manera, Saikaku invertía la narrativa de Kigin y, pese al tono humorístico de su trabajo interpretativo, naturalizaba la atracción homosexual masculina.

---

<sup>68</sup> Saikaku utiliza la forma abreviada del título *Nihonki* 日本紀.

<sup>69</sup> Literalmente, el principio cósmico yang (*yō no michi* 陽の道)

La articulación de un argumento opuesto al de Kigin continuaba en el primer capítulo de *Nanshoku Ōkagami*, que señalaba un conflicto desde su título: “La libido en la contienda de dos elementos” (*iro wa futatsu no mono arasoī* 色はふたつの物あらそひ) y que defendía la superioridad de los muchachos sobre las mujeres como compañeros sexuales. Ahí, se exponía una narrativa histórica que, por medio de ficciones sobre algunos personajes locales y de datos extraídos de fuentes continentales, incorporaba las prácticas homoeróticas masculinas al canon, lo que les atribuía el prestigio y la legitimidad de lo ancestral que Kigin limitaba a la forma mayoritaria de erotismo entre hombres y mujeres. De este modo, Saikaku construía un marco teórico y una historia, aunque su credibilidad fuera dudosa.

En primer lugar, parodiaba una de las variantes (*issho* 一書) del relato de los dioses Izanagi e Izanami incluida en *Nihon Shoki*, según la cual estos dioses aprendieron los movimientos necesarios para copular al ver una lavandera (*Motacilla sp.*; *niwakunaburi* o *sekirei* 鶺鴒) agitar su cabeza y cola<sup>70</sup>. En su versión, la técnica para entablar relaciones sexuales con muchachos era aprendida de un ave que agitaba su trasero<sup>71</sup> en la rivera del

---

<sup>70</sup> “En ocasiones, una lavandera llegaba volando y agitaba su cuello y su cola. Ambos dioses vieron y aprendieron: eso era lo que debían hacer para unirse” (*Toki ni nihakunaburi arite, tobi kitari kore no kashira o wo ugokasu. Futahashira no kami misonawashite naraitte, sunawachi totsugi no michi etari* 時有鶺鴒飛來，搖其首尾。二神見而學之，即得交道) (1:4.5). La aparición de esta ave insinúa la existencia de otros seres, además de los dioses que formaban las Siete Generaciones Divinas (*Kamiyo nanayo* 神世七代).

<sup>71</sup> Saikaku escribió que se trataba de “un pájaro que podría ser llamado ‘levanta-nalgas’” (*shiribiki to ieru tori* 尻引といてる鳥), lo que ha sido interpretado como la misma especie que la de *Nihon Shoki*, ya que la lavandera es conocida por mover la cola al cazar pequeños invertebrados en las orillas de los cuerpos de agua. Por su parte, el desplazamiento de cola (*o* 尾) a trasero o nalgas (*shiri* 尻) obedecía a que esta palabra funcionaba como una metonimia del coito anal.

Puente Flotante (*ukibashi* 浮橋)<sup>72</sup> y el primero de los dioses, Kunitokotachi-no-mikoto 國常立尊<sup>73</sup> la puso en práctica con un numen inventado de nombre Hi-no-chimaru-no-mikoto 日の千磨の尊. La locación conectaba el suceso mítico con el mundo del teatro kabuki y la prostitución masculina del periodo Edo, cuyos espacios oficialmente sancionados estaban situados en los márgenes de los ríos, además de que el primer carácter estaría asociado para los lectores con el mundo flotante (*ukiyo* 浮世).

Por otra parte, Kigin insistía en el prefacio de *Iwatsutsuji* que el tema homoerótico era raro en la literatura clásica japonesa y que sólo se había afianzado de forma tardía. Afirmaba que un solo poema en la *Antología de la poesía japonesa antigua y moderna* o *Kokinwakashū* 古今和歌集 (c. 905), la primera compilación poética en lengua autóctona comisionada oficialmente por la corte<sup>74</sup>, había presentado esta forma de afecto para el conocimiento general<sup>75</sup>. Se trataba del poema 495 del libro XI, “Amor I”, que atribuía a Shinga 真雅 (801-879)<sup>76</sup>, uno de los discípulos directos de Kūkai, con base en la información

---

<sup>72</sup> En *Nihon Shoki*, los dioses Izanagi e Izanami habían creado el archipiélago japonés desde el Puente Flotante del Cielo (*ame no ukibashi* 天浮橋).

<sup>73</sup> Aunque su nombre no aparecía mencionado explícitamente en el episodio, se afirmaba que todo esto había ocurrido “al inicio de la Era de los Dioses que Resplandecían en el Cielo” (*amateru kamiyo no hajime* 天照神代のはじめ) y, en el prefacio, ya se había establecido que este dios había sido el primero en aparecer en el mundo por efecto del principio cósmico yang 陽, asociado al cielo y la luminosidad, además de lo masculino.

<sup>74</sup> En el transcurso de los dos siglos anteriores, la corte había comisionado cuatro antologías de poesía en chino (*kanshi* 漢詩). Por otra parte, la *Antología de la Miríada de Hojas* (*Man'yōshū* 萬葉集), que contenía poemas en japonés escritos enteramente en caracteres chinos, había sido compilada alrededor del año 759 por iniciativa privada, probablemente del funcionario y poeta Ōtomo no Yakamochi 大伴家持 (718-785).

<sup>75</sup> “Fue este poema el que reveló por primera vez, como los penachos de los pastos de otoño moviéndose audazmente con el viento, la existencia de esta forma de amor” (Schalow: 10).

<sup>76</sup> En *Kokinwakashū*, apareció como anónimo.

esotérica<sup>77</sup> transmitida por Kitabatake Chikafusa 北畠親房 (1293-1354) en las *Anotaciones sobre la Antología de la poesía japonesa antigua y moderna (Kokinshō 古今抄)* (c. 1346). Según esta fuente, Shinga habría producido ese poema llevado por su deseo hacia el joven Ariwara no Narihira 在原業平 (825-880), quien llegaría a adquirir fama como el más destacado seductor (*irogonomi* 色好み).

Justo porque no puedo hablar de las azaleas entre las rocas del Monte Tokiwa que suscitan afectos, aquello que añoro...

*Omoi izuru tokiwa no yama no iwatsutsuji iwaneba koso are koishiki mono wo*

思ひ出づるときはの山の岩つつじ言はねばこそあれ恋しきものを

Como se puede ver, el título de la antología provino del tercer verso de este poema. Sin embargo, de acuerdo con lo investigado por Kigin, su influencia habría sido limitada, puesto que sólo había unos cuantos poemas del tema en las siguientes siete antologías imperiales<sup>78</sup>, mientras que no había logrado encontrar ninguno en las últimas trece, que admitió no conocer bien.

Los dos prefacios de *Kokinwakashū* fueron los primeros textos de teoría y crítica literaria escritos en Japón, por lo que se convirtieron en los referentes de los siglos posteriores. En éstos, se había postulado que la poesía japonesa (*yamato uta* やまとうた / *waka* 和

---

<sup>77</sup> Se suponía que ese conocimiento había sido transmitido entre aristócratas desde el periodo Heian (794-1185) y su estudio era parte de la iniciación de algunas escuelas de la vía de la poesía (*kadō* 歌道).

<sup>78</sup> Junto con la primera, son conocidas como “las antologías de ocho generaciones” (*hachidaishū* 八代集). La última de este grupo es la *Nueva antología de la poesía japonesa antigua y moderna (Shinkokinwakashū 新古今和歌集)*, presentada en el año 1205.

歌)<sup>79</sup> era la expresión codificada por el lenguaje de una sensibilidad común a todos los seres animados, por lo que funcionaba como un catálogo de las experiencias locales desde el origen de mundo. De igual manera, autores como Fujiwara no Kiyosuke 藤原清輔 (1104-1177) o Fujiwara no Sadaie 藤原定家 (1162-1241) habían teorizado que la poesía japonesa expresaba el carácter propio del país. En este sentido, el que Kigin encontrara un solo poema de temática homoerótica en la antología fundacional, atribuido además a un monje budista, fortalecía la visión de que era un gusto introducido y poco frecuente hasta tiempos tardíos.

En esta tesitura, al glosar uno de los primeros textos integrados a la antología, que provino de un comentario no identificado al prefacio de *Kokinwakashū*, Kigin declaraba que le parecía un relato ajeno al sentido del texto de Tsurayuki 貫之, escrito por alguien de gustos inusuales y que sólo merecía ser incorporado por haber “pasado de generación en generación” (Schalow: 10). Se trataba de un narración acerca de un monje que escuchó a un ruiseñor cantar un lamento en chino y se convenció de que era la reencarnación de su amado acólito<sup>80</sup>. Había sido escrito a propósito de la oración sobre la universalidad de la expresión poética,

---

<sup>79</sup> En la versión en *kana* 仮名, Ki no Tsurayuki 紀貫之 (872-945) utilizó la expresión *yamato uta* やまとうた, mientras que Ki no Yoshimochi 紀淑望 (d. 919) utilizó *waka* 和歌 en la versión en chino, palabra que se convirtió en sinónimo del poema corto (*tanka* 短歌), que es el compilado en *Kokinwakashū*.

<sup>80</sup> “Durante el reinado de la emperatriz Kōken, había un monje viviendo en Takamadera, templo de la provincia de Yamato, cuyo acólito más amado había muerto. Estuvo profundamente afligido, pero, con el paso de los días y los meses, había podido olvidarse. Luego, en una primavera, un ruiseñor voló hacia el ciruelo de su jardín y cantó palabras. El monje perplejo las escribió. Al leerlas, se dio cuenta de que formaban un poema en chino:

Al amanecer, cada mañana, vengo.	<i>Chū yáng měi chāolái</i>	初陽每朝来
Sin encontrarte, regreso a mi nido.	<i>bù xiāng huán běnqī</i>	不相還本栖

Al ver esto, el monje se convenció de que el ave era una reencarnación de su amado acólito, que había regresado a visitarlo. Nuevamente, el monje lloró de dolor y realizó diferentes rituales para el reposo del muchacho”. (Schalow: 13)

que dice “si se pueden escuchar el ruiseñor que trina entre las flores o la voz de la rana que habita las aguas, ¿no es que no hay ser vivo que no componga canciones/poemas?” (*hana ni naku uguisu, mizu ni sumu kawazu no koe wo kikeba, ikitoshiikerumono izureka uta wo yomazarikeru* はなになくうぐひす、みづにすむかはづのこゑをきけば、いきとしいけるものいづれかうたをよまざりける)<sup>81</sup>. La alteración principal del sentido estaba en que entendía la ubicuidad del verso como una manifestación del *samsāra*, pero las palabras de Kigin sugieren que su inconformidad se debía a que ponía los gustos “inusuales” en donde no los había.

Asimismo, Kigin hacía énfasis en la inexistencia de este tipo de afectos en las principales obras clásicas de temática amorosa, tales como *Los relatos de Ise* (*Ise Monogatari* 伊勢物語; siglo X), *El libro de la almohada* (*Makura no sōshi* 枕草子; 1002) o *El relato de un Genji* (*Genji Monogatari* 源氏物語) (c. 1010). Sin embargo, al menos en esta última, la narradora hablaba constantemente de la atracción incómoda que suscitaba la belleza del Genji en otros personajes masculinos, quienes lo habrían deseado ver como mujer (*onna nite mitate matsuramahoshi* 女にて見たてまつらまほし). Aunque nunca se da como tal una relación amorosa o sexual entre hombres de forma explícita, hay un episodio entre el final del segundo capítulo y el inicio del tercero que ha llamado la atención por sugerir algo semejante: cuando la Dama de la Muda de Cigarra (*Utsusemi* 空蟬) rechazaba al protagonista, su hermano menor se acostaba junto a él (*o-katawara ni fusetamaeri* 御かたはらに臥せたまへり) y la narradora afirmaba que el chico vio “su aspecto joven y atractivo, lo que lo hizo ser muy feliz

---

<sup>81</sup> Este fragmento también es parafraseado en *Kanjinchō* para hacer ver que quienes no podían expresar sus sentimientos en poemas carecían de la sensibilidad que tenían todos los animales y eran un ejemplo de la degeneración de la vía.

y el Genji tuvo que admitir que era mucho más agradable que la otra antipática persona” (*wakaku natsukashiki on'arisama wo, ureshiku medetashi to omoitareba, tsurenaki hito yori wa, nakanaka aware ni omosaru* 若くなつかしき御ありさまを、うれしくめでたしと思ひたれば、つれなき人よりは、なかなかあはれに思さる). Con la misma ambigüedad con la que describe el encuentro nocturno con algunas mujeres, la narradora sólo decía que el Genji descubría al tocarlo que, pese al cabello corto, su cuerpo también era esbelto y menudo (*tesaguri no, hosoku chisaki hodo, kami no ito nagakarazarishi kehai no sama kayoitaru mo* 手さぐりの、細く小さきほど、髪のいと長からざりしけはひのさまかよひたるも). En su primera obra narrativa, *La vida de un hombre libidinoso* (*Kōshoku ichidai otoko* 好色一代男) (1682), que es una parodia del *Genji* llevada a la vida urbana del periodo Edo, Saikaku aludía a ese episodio haciendo que el protagonista tuviera su primer encuentro sexual con un prostituto de bajo rango en vez de las mujeres que había ido a buscar al barrio de placer.

Sin embargo, en *Nanshoku Ōkagami*, prefirió retomar la leyenda tras el poema que había dado nombre a la antología de Kigin y afirmó que Narihira, a quien se asociaba con el mujeriego anónimo que protagonizaba *Los relatos de Ise*, se estaría “revolcando bajo tierra por de ser visto como un dios del yin-yang en este mundo flotante” (*ukiyo ni onmyō no kami nado to iu koto, kusaba no kage nite sazo kuchioshikarubeshi* 浮世に陰陽の神などゝいふ事、草葉のかげにてさぞ口惜しかるべし) (8). En su narrativa, Narihira fue el amante del Capitán Medio de la Gran Puerta (*Daimon no Chūjō* 大門の中將), título asociado al príncipe Koretaka 惟喬 (844-897), de quien habría estado tan enamorado para ignorar los fenómenos estacionales durante más de cinco años y soportar varias penurias (7-8). Este relato estaba

basado en la ambigüedad de los poemas intercambiados entre ambos hombres, que no permite saber si se trataba de una amistad íntima o de algo más, pero interpretarlos en un sentido amoroso los haría predecesores del de Shinga. Como señaló Saikaku, Koretaka era el hermano de la Sacerdotisa Virgen de Ise, cuyo ficticio amorío dio el nombre a *Los relatos de Ise*, pero que habría sido el resultado de un equívoco. Después de su ceremonia de mayoría de edad, de paso hacia la ciudad de Nara, habría inspirado el deseo del poema de Shinga. Todavía como adulto, Narihira sólo habría podido amar a bellos muchachos (*nao otokozakari ni natte, Narihira mo konpon bishōnin wo sukeru* なを男盛になつて、業平も根本美少人をすける).

Esa historia puede parecer verosímil por los poemas o la historia textual de *Los relatos de Ise*, formados a partir de los intentos de recontextualizar los poemas que habían sido antologados sin información (Vos 1957). Empero, otros elementos de esta narrativa resaltan como invenciones increíbles, que seguramente tenían una intención cómica, como la idea de que Narihira fue el precursor de las pañoletas moradas usadas por los muchachos del kabuki o que el monje Yoshida Kenkō 吉田兼好 (1283–1350) le había mandado cartas a un sobrino de la autora del *Libro de la Almohada*, con tres siglos de diferencia. En todo caso, la narrativa de Saikaku le daba la vuelta a la de Kigin e insertaba la homosexualidad masculina en el canon de lo japonés.

### **III.2. La religiosidad de la vía frente al mundo flotante**

Aunque Saikaku afirmó que la vía existía desde la Era de los dioses y estaba presente en los elementos que definían la cultura clásica del país, la imaginería monástica fue explotada en *Nanshoku Ōkagami*. Dentro de su narrativa histórica, Kūkai fue un importante divulgador de la vía y, si no había hablado abiertamente, fue para evitar que toda la población se abocara a



ella<sup>82</sup>. Al reconocer su ausencia de las enseñanzas públicas, de cierta manera, admitía que su canonización dentro del paradigma de la vía era parte de un conocimiento esotérico. Bajo esa presentación, los elementos relacionados con este patriarca del budismo japonés fueron empleados dentro del texto, algunos como catalizadores de la trama, otros para caracterizar a los personajes.

La más recurrente de esas asociaciones fue el Monte Kōya (*Kōyasan* 高野山), conjunto monástico fundado por el mismo Kūkai en el año 819 como centro de enseñanza y retiro de la Escuela de los Mantras. Al ser un lugar al que las mujeres tenían prohibida la entrada, podía funcionar como una seña de identidad de quienes rechazaban categóricamente el contacto sexual con mujeres (*onnagirai* 女嫌ひ o *joshikigirai* 女色嫌ひ) y que, por lo tanto, se presentaban como los adeptos más fieles de la vía de los muchachos. Así, en el relato 2:5 “Un ruiseñor en tiempos de nieve (*Setchū no hototogisu* 雪中の時鳥)”, uno de estos personajes poseía en la ciudad de Edo<sup>83</sup> una gran residencia a la que había nombrado “El nuevo Monte Kōya” (*Shin Kōyasan* 新高野山), en la que incluso las representaciones femeninas estaban prohibidas (*onna wa tatoeba e ni kakitemo iribekarazu* 女はたとへば繪に書ても入べからず) (94). Por este motivo, las damas que iban a convencer a ese hombre de cooperar con un señor feudal en desgracia tenían que resignarse a dejar su mensaje sin escuchar en la “Capilla para mujeres” (*nyonindō* 女人堂) de la entrada, como las que había

---

<sup>82</sup> “Que el Gran Maestro Difusor del Dharma no la haya divulgado abiertamente, pese a la profundidad de esta vía, fue porque temía por la humanidad, ya que preveía la popularidad de la vía de los muchachos en los días finales de la ley” (*kono michi no asakaranu tokoro wo, amaneku Kōbō Daishi no hirometamawanu wa, hitodane wo oshimite, masse no shudō wo mitōshitamaeri* 此道のあさからぬ所を、あまねく弘法大師のひろめたまはぬは、人種を惜みて、末世の衆道を見通したまへり) (12).

<sup>83</sup> La actual Tokio.

en el perímetro del conjunto monástico. En cambio, cuando dos pajes del señor acudían a verlo, el dueño de la casa quería ayudarlos inmediatamente al ver su belleza<sup>84</sup>.

En otro relato, el 3:3 “La espada corta que sobrevivió a las llamas por amor” (*Chūwakizashi wa omoi no yakenokori* 中脇指は思ひの焼残り), el peregrinaje al Monte Kōya de dos despreciadores del erotismo con mujeres (*joshikigirai* 女色嫌ひ)<sup>85</sup> permitía contrastar dos tipos de relación: la efímera, centrada en el placer del hombre adulto, y el vínculo duradero, en donde había una reciprocidad de afectos. El primer caso fue ilustrado por un monje que reclutaba muchachos de una de las aldeas campesinas al servicio del conjunto monástico<sup>86</sup>. De esta manera, la enseñanza de Kūkai quedaba ligada a ese desapego en la satisfacción sexual. En última instancia, justificaba la actitud hedonista de quienes se divertían en los barrios de placer, al manifestar la misma postura ante un mundo cambiante e imprevisible que la del estilo de vida del mundo flotante (*ukiyo* 浮世). En cambio, la segunda categoría estaría representada por la relación del más joven de los peregrinos, que buscaba enterrar las cenizas de su inseparable amado<sup>87</sup> en el Claustro Interior (*Oku no in* 奥

---

<sup>84</sup> Literalmente, uno era como las flores y el otro como las hojas enrojecidas en otoño (*ryōnin wo miru ni hana nari momiji nari* 兩人を見るに花なり紅葉なり) (95).

<sup>85</sup> Ellos mismos se asumen de esa manera.

<sup>86</sup> Los peregrinos lo observaron llevarse a un joven pastor torpemente disfrazado, mientras su sirviente le entregaba unas monedas a otro campesino que intentaba ocultarse avergonzado de la vista del monje. Cuando le preguntaron sobre el asunto, el hombre, que ya tenía las marcas del trabajo bajo el sol, confesó: “Durante años fui el objeto de afición de aquel venerable monje, pero éste es mi estado actual” (*ano go-hōshi-sama ni toshitsuki nasake no mi narishi ga, kakumo naru mono ka* あの御法師さまに年月情の身なりしが、かくもなる物か) (120). Lo que parecía lamentar este personaje era que esa etapa hubiera terminado.

<sup>87</sup> Le contó al otro viajero que: “Aunque teníamos un compromiso de estar juntos día y noche como pez en el agua, la vida es imprevisible y se desvaneció como la espuma” (*akekure suigyo no katarai nasu ni, sadamenaya awa to kiete* 明暮水魚のかたらひなすに、定なや泡と消て) (119).

の院). En *Nanshoku Ōkagami*, este tipo de relaciones solían estar acompañadas del sufrimiento causado por lo imprevisible<sup>88</sup> y por la violencia del sistema social, por lo que terminaban la mayoría de las veces con la muerte o con la toma de los hábitos budistas. Sin embargo, Saikaku reconocía su virtud y, en este caso, la relación de los dos enamorados literalmente transcendía la muerte cuando el fantasma del muchacho se presentaba en el espacio sagrado de Monte Kōya para hacer una petición.

Finalmente, la sola mención del conjunto monástico podía sugerir la práctica de esta vía erótica. En el relato 7:5 “Maldiciones y clavos sobre una pintura de principiante” (*shiroto e ni niku ya kanakugi* 素人繪に悪や金釘), un grupo de hombres que compartían los caminos del erotismo masculino (*nanshoku no michi wo wakete* 男色の道を分けて) (297), viajaban como turistas entre Sakai y Naniwa<sup>89</sup>. Al entrar a una taberna a mitad del camino, llamaban al dueño y uno de ellos exclamaba: “Ya que todos vamos de peregrinaje al Monte Kōya, no queremos ni siquiera percibir el hedor de cazuelas de carne” (*idzuremo Kōya mairi nareba, tsun namagusaki nabe no utsuriga no naki ni* いつでも高野参りなれば、つん醒き鍋のうつり香のなきに), un mensaje que pretendía comunicar que no querían tener el mínimo contacto con mujeres, menos aun con intereses sexuales<sup>90</sup>. De esta manera, el Monte Kōya funcionaba como una metáfora de la compañía exclusivamente masculina que deseaban esa

---

<sup>88</sup> Después de convenir con el otro peregrino en que nada tenía valor fuera de la vía de los muchachos (*yo ni jakudō yori hoka wa naki ni* 世に若道より外はなきに), declaró sobre la urna de su novio: “Dicho eso, ya no tiene ningún sentido seguir viviendo en este mundo flotante” (*saritote wa ukiyo, nagaraete kainaki mi* さりとてはうき世、ながらへてかひなき身).

<sup>89</sup> Actualmente, ambas ciudades se han fusionado en la metrópolis de Osaka.

<sup>90</sup> La palabra para cazuelas, *nabe* 鍋, es homófona con una forma coloquial de decir mujer joven, mientras que la expresión que significa “que apesta a carne”, *namagusaki* 醒き, era un apelativo peyorativo para los monjes que transgredían las reglas de sus escuelas al tener relaciones sexuales con mujeres o comer animales.

noche en la que terminaron en uno de los teatros de Dōtonbori 道頓堀<sup>91</sup>. Sin embargo, el dueño no pertenecía al gremio, por lo que no comprendió el código y les llevó comida vegetariana, ante lo que expresaron su desilusión: “Realmente, al estar de viaje, uno pasa por alto estas inconveniencias” (*geni tabi no narai, kono fujiyūsa wasurena* げに旅の習ひ、此不自由さを忘れな).

Además del Monte Kōya, la parafernalia relacionada con la Escuela de los Mantras podía connotar la homosexualidad masculina, como en el relato 7:4 “Las castañuelas de bambú que tocaron el odioso número” (*Urami no kazu wo uttari toshidake* 恨見の數をうつたり年竹). En esta historia, un grupo que recogía hongos en las montañas de Fushimi encontraba una ermita empapelada con cartas amorosas escritas por muchachos (*wakashu no fumi koshibari* 若衆の文腰張) y con un altar que tenía una ofrenda de crisantemos<sup>92</sup> y hagi<sup>93</sup> para Kūkai, además de la pintura de un bello muchacho (*Kōbō Daishi ni kiku hagi wo tamukete, sore waki ni utsukushi ge naru wakashu no e sugata wo kakete* 弘法大師に菊菘を手向て、其脇にうつくしげなる若衆の繪姿を掛て) (290). Todos los elementos reunidos, desde las cartas de tema explícitamente homoerótico hasta las flores de estación

---

<sup>91</sup> Es decir, viajaban en sentido contrario al Monte Kōya, de sur a norte, desde la bahía de Sakai hasta el barrio teatral de Naniwa.

<sup>92</sup> Los crisantemos funcionaban como símbolos del homoerotismo masculino. Suele afirmarse que el origen de esta asociación era la forma, que recordaba a la del ano. Sin embargo, un blog sugiere que se debía a un juego verbal, ya que la palabra japonesa para crisantemo es kiku きく, formada por las dos sílabas que en las tablas se encuentran entre ka か y ke け, es decir, kakema かけ間, lo que suena como prostituto: kagama 陰間 (<https://tamegoro.exblog.jp/27883881/>).

<sup>93</sup> El hagi 菘 (*Lespedeza sp.*) es la más popular de las hierbas del otoño y, desde la *Antología de la Infinitud de Hojas* (*Man'yōshū* 萬葉集) (c. 759), se le asociaba con la espera amorosa. Sus semillas eran utilizadas para producir un aceite que servía, entre otras cosas, como lubricante sexual.

con una simbología oculta, caracterizaban al recinto como un templo de la vía. Empero, el narrador resaltaba que los visitantes podían ver que era de la Escuela de los Mantras si abrían el altar (*jibutsudō akete mireba, Shingonshū to miete* 持仏堂あけてみれば、眞言宗と見えて). Aun así, hacía ver que el chico debía de ser el objeto de adoración<sup>94</sup> del ermitaño (*ito shushō ni ogamare au* いと殊勝におがまれ給ふ), en lugar de alguna imagen del panteón budista. El habitante de dicho lugar resultaba ser un monje de veintidós años que había vivido entregado a la vía (*kono michi ni mi wo sute* 此道に身を捨), pero que se había recluido dos años atrás por conflictos con su padre y, aun así, no había podido olvidarse ni en sueños (*amari koko ni sankyo no yume ni mo sono koto wasurezu* あまり爰に山居の夢にも其事わすれず).

Por medio de este tipo de asociaciones con lo religioso, se revestía a la vía con un aire sagrado que evocaba sus objetivos espirituales. Sin embargo, esta contigüidad de ambas esferas muchas veces producía también la desacralización de las instituciones budistas. Esta inversión de valores era evidente en *Nanshoku Ōkagami* con la caracterización de los monjes, ya que muchos de ellos estaban más interesados en procurarse placeres que en perseguir objetivos trascendentales, además de que parecían ignorantes e impotentes ante muchos fenómenos. La forma en la que eran percibidos por Saikaku quedó manifestada en el relato 6:1 “Una inmensa copa de amor” (*Nasake no ōsakazuki bitsukurimaru* 情の大盃潰膽丸<sup>95</sup>):

Aunque se diga que son como pedazos de madera, la de los monjes no es una vida carente de diversión. Hacen lo que quieren en sus templos convertidos en salones de banquetes y no tienen otro trabajo que estudiar los principios de sus respectivas escuelas religiosas, leer los sutras esperados y vestirse para recibir a sus parroquianos.

<sup>94</sup> El verbo utilizado, *ogamu* おがむ / 拝む, es el mismo que para postrarse ante una imagen religiosa o hacer una reverencia a la misma.

<sup>95</sup> Era una copa de sake tan grande que recibía el nombre de “El destructor de hígados” (*bitsukurimaru* 潰膽丸).

Ya que gastar frívolamente los donativos colectados sería un desperdicio, lo usan para el amor al pagar su obsesión por los muchachos del teatro, que es uno de los placeres que adornan el retiro de la vida familiar. Incluso en los salones del disfrute, no se olvidan de la seriedad de sus votos y mantienen su vegetarianismo: estofado de pan de trigo, setas cocidas en soya, gelatina de castañas, miso avinagrado de bellotas, caldo de ciruelas con algas dulces. Todo eso para acompañar una larga noche de alcohol y ¡qué bien pueden beber! Esa sinceridad en su devoción es digna de una admiración infinita. Sólo porque no reciban el castigo inmediato de las deidades budistas, no es cierto que los señores preceptores puedan hacer parrilladas. Si pudieran elegir sus aperitivos libremente o explorar la amplitud del mundo de los placeres femeninos, sería tonto no tomar los hábitos monacales.

*Kinohashi to iedo, hōshi hodo yo ni kisanji naru mono wa nashi. Shitai koto shite asobidera, sorezore no shūshi ni manabi okitaru kyō wo yomite, shodanna ni koromo wo kite au yori hoka tsutomeru koto mo naku, tsutsumigane no tamaru wo ada ni tsukau mo yoshinashi tote, koi no hajimari shibaigogurui, kore zo shukke ni sonawari yūkyō, irozashiki ni mo mi no ichidaiji wo wasurezu, shōjin kataku, yakifu, yanagitake no nishime mono, mizuguri, sumiso ni matatabi, amanori ni umeboshi no suimono, kore nite yomosugara no chōshu, yoku mo nomaruru koto zo to, kono makoto aru kokorozashi, shushō senban ni zo miekeru. Ikani hotoke no tekimen ni shirushi miseawanu tote, chōrō-sama no sugiyaki mo deki wa senu koto zokashi. Sakana wo kokoromakase ni, jonure seken haba karazu wa, shukke ni naranu ga son narubeshi.*

檜柵といへど、法師程世に気さんじなる物はなし。したい事してあそび寺、それぞれの宗旨に學びおきたる經を讀て、諸旦那に衣を着て逢より外勤る事もなく、包み銀のたまるを化につかふもよしなしとて、戀のはじまり芝居子狂ひ、是ぞ出家に備はりし遊興、色座敷にも身の一大事を忘れず、精進かたく、燒麩・柳茸のにしめ物、水栗・酢味噌に天木蓼、あまのりに梅干の吸物、是にて夜もすがらの長酒、よくも吞るゝ事ぞと、此眞言ある心ざし、殊勝千万にぞ見えける。いかに佛の觀面にしるしみせ給はぬとて、長老様の相焼も出來はせぬ事ぞかし。肴を心まかせに、女濡世間はゞからずは、出家にならぬが損なるべし。

(228)

Como se puede observar, el oficio de los monjes fue descrito como un trabajo muy simple que imponía algunas limitaciones, pero dejaba mucho tiempo y recursos para el ocio. Su vocación se reducía a acatar las restricciones más explícitas de los reglamentos monásticos, que eran la abstención de relaciones sexuales con mujeres y el consumo de la carne de otros

animales<sup>96</sup>. No obstante, lejos de implicar un retiro ascético del mundo, el abandono del linaje familiar (*shukke* 出家) podía sobrellevarse con la prostitución, siendo la masculina la menos censurable teóricamente, mientras que la ingesta de sustancias embriagantes no formaba parte de las prohibiciones en los templos de Japón. En otro relato, el 5:1 “La fuente de las lágrimas es una tienda de papeles” (*Namida no tane wa kamimise* 泪のたねは紙見せ), incluso se afirmaba en una hipérbole cómica que los altos precios por acostarse con un actor se fijaron a causa de los gastos desmesurados de los monjes que se reunieron en Kioto para el 300° aniversario luctuoso del maestro Kanzan Egen 關山慧玄 (1277-1360) (186-187).

En contraste con quienes habían hecho una carrera monástica para ganarse la vida, aquellos que tomaban los votos después de haber experimentado el sufrimiento amoroso parecían tener un verdadero despertar espiritual que los hacía renunciar al mundo sensible, justo como sucedía en algunos textos clásicos y medievales. En este sentido, la práctica sincera de la vía, que implicaba la devoción hacia el compañero afectivo, era un vehículo a la liberación. Por ejemplo, en el mismo relato 5:1, el actor Fujimura Hatsudayū 藤村初太夫 abandonaba el teatro, cortaba su cabello a la edad de 19 años y se retiraba al Monte Kōya después de que su amante desaparecía, huyendo de los reproches de la familia de su esposa. Mientras permanecía en el centro monástico, no recibía a nadie y se dedicaba a sus prácticas ascéticas. Al enterarse de que aquel hombre había muerto tiempo atrás, acudía al lugar para

---

<sup>96</sup> En Japón, ambas actividades se asociaban fuertemente con la impureza debido a los tabúes en torno a la sangre de la religión nativa, mezclados con la misoginia de las diferentes doctrinas continentales. Durante el periodo Edo, el incumplimiento de la norma sexual podía ser castigado por las autoridades militares con la muerte, ya que era una forma de transgredir los controles poblacionales, relacionados a la acumulación de poder y transmisión de riquezas, que implicaba la renuncia al linaje familiar y la toma de los hábitos religiosos (*shukke* 出家).

realizar los servicios fúnebres y luego “dejó por completo el mundo flotante para no volver a ser visto” (*sono mi wa ukiyo wo sute, futatabi hito ni mo awazariki* その身はうき世をすて、二たび人にもあはざりき) (192).

Algo parecido se presenta en el relato 5:4 “Lo buscaba desde Edo y repentinamente se volvió un monje” (*Edo kara tadzunete niwaka bōzu* 江戸から尋て俄坊主). El actor de papeles femeninos (*onnagata* 女がた) Tamamura Shuzen 玉村主膳 decidía tomar los hábitos monásticos en un templo en las montañas de Nara sin avisarle a nadie. Sin embargo, había dejado a su joven amado Asanojō 淺之丞, con quien había hecho “la promesa de que sus sentimientos no cambiarían” (*tagai ni kawaru majiki to no yakusoku seshi* 互にかはるまじきとのやくそくせし) (210) y que se daba a la tarea de buscarlo. Después de ver su nuevo estado, el chico se habría dado cuenta de que el mundo sólo era un sueño y ya no había nada para él ahí (*yume wo shiru yo no omoide, nani ka konoraji* 夢をしる世のおもひ出、何か残らじ) (212), así que también se convirtió en monje, “un verdadero buscador de la iluminación” (*makoto aru dōshin kore narubeshi* まことある道心是なるべし) (213). Ambos habían abandonado por completo el mundo flotante, no se alejaban más de la montaña y vivían dedicados a la práctica religiosa (*futari no hōshi mo ukiyomono nite ukiyo no koto wo sute, ima ni kono yama wo hanarezu, tsutomemashite sumikeru* 二人の法師も浮世者にて浮世の事をすて、今にこの山をはなれず、勤めすまして住ける) (214). Los seguía en ese camino una chica del pueblo que se había enamorado de Asanojō.

Como se ha visto, aparecen en todo el libro las referencias al mundo flotante (ch: *fūshì*; jp: *ukiyo* 浮世), noción que ya tenía un lugar importante en la literatura medieval, pero que había cobrado nuevos matices en los tiempos de Saikaku. Dicha palabra era una de las



traducciones de la noción budista de *samsāra*, el ciclo de nacimientos y muertes en un mundo ilusorio de sufrimiento, por lo que conllevaba las ideas de lo transitorio, incierto y trágico. Desde la perspectiva religiosa, esta idea describía la realidad cotidiana, de la que sólo se podía escapar al adoptar los votos monásticos, renunciando a los deseos, apegos y placeres efímeros. Sin embargo, los eventos del siglo XVI, tales como la destrucción de monasterios, los genocidios de comunidades religiosas, el sometimiento de las instituciones budistas a los lineamientos del gobierno y la llegada del neoconfucianismo, produjeron un cambio de valores. Así, en medio de la relativa estabilidad económica de la segunda mitad del siglo XVII, fue triunfando la idea de que la mejor forma de afrontar esa realidad inestable era el hedonismo, que sólo requería del desapego, como se explicó en *El relato del mundo flotante* (*Ukiyo monogatari* 浮世物語) (1666) de Asai Ryōi 浅井了意:

Si vives en este mundo, todas las experiencias e historias son entretenidas, tanto las buenas, como las malas; que el futuro se ponga oscuro es tan relevante como una cáscara de pepino, además de que acongojarse provoca malestar estomacal; ocúpate sólo del momento presente, enfócate en la luna, la nieve, las flores y los colores otoñales, canta y bebe sake, déjate llevar sin preocupaciones por la corriente, sin sufrir incluso al quedar en bancarrota, con una actitud que no se hunda. Ser como un guaje que fluye en el agua: a eso es a lo que se le da el nombre de mundo flotante.

*Yo ni sumeba, nani wa ni tsukete yoshiashi wo mikiku koto, mina omoshiroku, issunsaki yami nari, nan no hechima no kawa, omoioki wa hara no yamai, tōza tōza ni yara shite, tsuki, yuki, hana, momiji ni uchimukai, uta wo utai sake nomi, uki ni uite nagusami, temae no surikiri mo ku ni narazu, shizumi iranu kokorodate no, mizu ni nagareruru hyōtan no gotoku naru, kore wo ukiyo to na zukuru nari*

世に住めば、なにはにつけて善し悪しを見聞く事、みな面白く、一寸さきは闇なり、なんの糸瓜の皮、思ひ置きは腹の病、当座当座にやらして、月・雪・花・紅葉にうちむかひ、歌をうたひ酒のみ、浮きに浮いてなぐさみ、手前のすり切りも苦にならず、沈みいらぬころだての、水に流るる瓢箪のごとくなる、これを浮世と名づくるなり

Los barrios teatrales, de entretenimiento y de prostitución comenzaron a identificarse más estrechamente con ese mundo ilusorio de placeres breves. Las primeras obras de Saikaku, *La*

*vida de un hombre libidinoso* (*Kōshoku ichidai otoko* 好色一代男), *El hijo del hombre libidinoso* o *El gran espejo de todos los placeres* (*Kōshoku nidai otoko Shoen Ōkagami* 好色二代男 諸艶大鏡) (1684) y *La vida de una mujer libidinoso* (*Kōshoku ichidai onna* 好色一代女) (1686) se inscribían en esa corriente hedonista frente a un mundo cambiante. En cambio, *Nanshoku Ōkagami* presenta una visión más compleja: por un lado, se identifica al mundo del teatro y del entretenimiento como el mundo flotante; por otro, se mantiene como un mundo de sufrimiento del que se puede escapar mediante la renuncia. En ambas alternativas, la vía tenía un papel relevante como guía para afrontar la adversidad o como vehículo para descubrir el carácter ilusorio del mundo y tomar los votos religiosos.

### **III.3. La vía frente a la violencia del mundo flotante**

Las relaciones homosexuales fomentadas y celebradas en las producciones culturales del periodo Edo eran explícitamente asimétricas, estructuradas en torno a la diferencia de edad y estatus. Ya que se consideraba oprobioso que un hombre adulto se dejara penetrar, se codificó a los jóvenes que aún no pasaban por la ceremonia de mayoría de edad como los objetos ideales del deseo, aquellos con los que era adecuado establecer relaciones sexo-afectivas. Según se sugiere en *Nanshoku Ōkagami*, incluso cuando ambos involucrados eran todavía adolescentes, el mayor de ellos debería someterse al ritual de paso para asumir plenamente los privilegios del hombre adulto. Dicha asimetría, en su intersección con otros factores de diferenciación social, podía suscitar una variedad de formas de abuso. Sin embargo, Saikaku contrastó la sexualidad coercitiva, exclusivamente mercantil o desmedida con la práctica de la vía, que se hacía de forma voluntaria y en apego a un marco ético-

estético que incitaba las acciones admirables. Para mostrar este contraste, se analizan algunos de los casos de violencia sexual y su diferencia respecto a la práctica de la vía.

Un ejemplo que revela la opresión ejercida por los hombres que encarnaban la figura patriarcal está en el relato 6:4 “Confundió la cama de un hombre por la de una mujer por una visita en secreto” (*Shinobi wa nannyo no toko chigai* 忍び盤男女の床違ひ), en el que un aristócrata decidía forzar a una mujer del séquito de su hermana y descubría que era un joven actor de papeles femeninos (*onnagata* 女形) que había llegado completamente caracterizado. En esta parodia de la literatura clásica, las mujeres de la mansión, recluidas al interior de los muros y alejadas del contacto de los hombres (*otoko mezurashiku nagame* 男めづらしく詠め) (252), habían invitado al actor Uemura Kichiya 上村吉弥<sup>97</sup> a hurtadillas, por lo que lo hacían recoger ataviado como mujer para que los guardias lo dejaran ingresar<sup>98</sup>. Sin embargo, el divertimento de la joven cortesana (*kyūjo* 宮女) y de sus damas de compañía (*tsubone* つぼね) era interrumpido con la llegada inesperada de su hermano mayor, del que no lograban ocultar al actor. Cuando decían que se trataba de una artista del entretenimiento (*kabu no onna* 歌舞の女), el hombre respondía que se veía excepcionalmente bien para ser una plebeya (*jige ni wa mare naru mono* 地下には稀成物) y simplemente sustraía al actor de la

---

<sup>97</sup> Este actor, el primero de su nombre, fue discípulo de Saikaku en el arte de la poesía enlazada heterodoxa (*haikai* 俳諧) y algunos de sus versos fueron compilados por su maestro en la antología *El paseo de las flores de Dōtonbori* (*Dōtonbori hanamichi* 道頓堀花道) (Schalow 1992: 339).

<sup>98</sup> El narrador nos hace saber que se trata de algo poco convencional: “Ya que lo hicieron acudir caracterizado como en el teatro y tomar un palanquín a escondidas por la noche, continuó sólo por ser parte del trabajo” (*butai sugata sore mama ni maire no yoshi, yoru ni haite no shinobi norimono, tsutome no mi tote yuku ni* 舞臺姿其まゝにまゐれのよし、夜に入ての忍び乗物、勤の身とて行に) (250-251).

compañía de las mujeres para usarlo a su gusto (*o-nushi no mono ni asobashikeru* おぬしのものにあそばしける).

El irónico desenlace produce un efecto cómico: cuando el actor revelaba su identidad ante los avances sexuales del aristócrata, éste exclamaba: “¡Aun mejor!” (*kore nao yoshi* 是なをよし) y el narrador afirmaba que lo mantenía en su habitación hasta el amanecer para la decepción de su señora hermana (*omoiwanu kata no toko no akebo no, saizen no imotogimi no sazo hoinakarubeshi* おもはぬ方の床のあけぼの、最前の妹君のさぞほいなかるべし) (252-253). Pese a lo jocoso del incidente, éste muestra la dominación masculina de la sexualidad femenina hasta el grado de que un hombre de clase alta se podía sentir con el derecho de violar a una inferior sin faltar al decoro frente a otros miembros de su casa. El hecho de que la víctima fuera en realidad un actor que ejercía la prostitución y que había llegado dispuesto a cumplir con su labor sin saber quién sería el cliente atenúa la violencia de la situación y contribuye a provocar risa, pero no deja de señalar las desigualdades relacionadas con la sexualidad. Finalmente, el joven ni siquiera decidía con quien aceptaba acostarse y con quien no.

El comercio sexual estaba afianzado en la industria del entretenimiento del siglo XVII hasta el grado de que se esperaba que los actores jóvenes se prostituyeran como parte del trabajo para mantener a los clientes interesados y gastando. Los principales consumidores de esos servicios eran otros hombres, por lo que los actores debían estar dispuestos a entretenerlos independientemente de su propia orientación sexual. En estas circunstancias, una parte considerable de los jóvenes que ejercían la prostitución podían estar más interesados en las relaciones sexo-afectivas con mujeres, pero adoptaban los atributos que

atraían al público masculino. En este sentido, ellos no eran practicantes de la vía, sino que simplemente hacían lo necesario para ganarse la vida y buscaban placeres más afines en sus ratos de ocio, como se cuenta en el relato 6:1 “Una inmensa copa de amor” (*Nasake no ōsakazuki bitsukurimaru* 情の大盃潰膽丸):

Los actores de ahora se resignan a usar mangas amplias y aperturas laterales en horas de trabajo, pero en las noches libres lo cambian por mangas redondeadas y van en busca de alguna casa de té en Gionmachi, Ishigaki, Kami-hachiken, Koppori, Yasaka o Kiyomizu, visitan disimuladamente a las prostitutas sin licencia de Dotemachi o hacen que las cosedoras de sus casas tengan que quedarse a dormir hasta el mediodía.

*Imadoki no yarō, tsutome no uchi wa zehimonaku wakiake no ōsode wo kite, hima no yo wa marusode ni narite, Gionmachi, Ishigaki, Kami-hachiken, Koppori, Yasaka, Kiyomizu no chaya wo sagashi ariki, Dotemachi no shiroto onna ni shinobi kayoi, yado nite wa mono nuionna hiru neburase*

今時の野郎、勤めの内は是非もなく脇明の大袖を着て、隙の夜は丸袖になりて、祇園町・石垣・上八軒・穴奥・八坂・清水の茶屋をさがし行き、土手町の素人女にしのび通ひ、宿にては物逢女を昼居睡らせ

(228)

Este párrafo establecía un contraste con el actor de papeles femeninos Itō Kodayū 伊藤小太夫, quien ignoraba las cartas de sus admiradoras mujeres, pues su inclinación exclusiva era la vía de la belleza (*bidō no iki* 美道の意氣). Sin embargo, independientemente de los intereses sexuales y de la disposición de los muchachos, se trataba de un medio lleno de adversidades y disgustos.

El poco control que tenían los trabajadores sexuales sobre la elección de sus clientes es un tema que aparece en varios relatos. En el 5:2 “Una súplica de vida o muerte ante la imagen de Hachiman en Mitsudera” (*Inochigoi wa Mitsudera no Hachiman* 命乞は三津寺の八幡), un muchacho comprometido con la vía se veía orillado a acostarse con una chica

enferma, mientras que el protagonista del 7:6 “El vestuario que no se puso queda de recuerdo” (*sode mo tōsanu katami no kinu* 袖も通さぬ形見の衣) se suicidó luego de quedar en bancarrota por negarse a tener intimidad con cualquier hombre que no fuera su amante del mismo medio. Entre todos, el 7:1 “Las luciérnagas también tienen un trasero para trabajar por las noches” (*hotaru mo yoru wa tsutome no shiri* 螢も夜は勤免の尻)<sup>99</sup> es especialmente explícito sobre el malestar que implicaba esa labor:

Aunque las mercancías sean otras, la tristeza de los muchachos trabajadores no tiene límites. Padece por el alcohol que tuvo que beber ayer desde el atardecer hasta entrada la noche con un samurái rural que le agarró gusto y hoy fue contratado por siete u ocho hombres de una cofradía que van de peregrinaje a Ise. La ida a la cama se decidió en un sorteo secreto y, aunque había algún cliente que le parecía atractivo, le tocó un anciano repulsivo.

*Shina wa kawaredo, nao tsutomego no kanashiki wa kagiri mo nashi. Kinō wa inaka saburai no katamukuro naru hito ni, sono ki ni iriai goro yori yo fukuru made muri zake ni itami, kyō wa mata nana, hachinin no Isekō nakama toshite kaware, tokoiri wa hisoka ni kujidori shiraruru nado, sono naka ni sukiru kyaku mo aru ni kuji no narai tote, iyafū naru oyaji me ni tori aterare*

品はかはれど、猶勤子のかなしきは限りもなし。きのふは田舎侍のかたむくろなる人に、其気に入相ごろより夜ふくる迄無理酒にいたみ、けふはま

---

<sup>99</sup> El título deriva de una escena del relato en la que unas luciérnagas entraban a la habitación de una fiesta y el actor Fujimura Handayū 藤村半太夫 exclamaba melancólicamente: “Como una luciérnaga es mi situación” (*hotaru mo onaji mi no ue* 螢も同じ身の上) (268), haciendo referencia a un diálogo de la obra *Transición de la capital a la ciudad de Heian* (*Heianjō miyako utsushi* 平安城都遷), donde se decía “De verdad, como una cigarra o como una luciérnaga me resigno, ya cantando/lloorando, ya ardiendo de anhelo por una situación deseable, cual una noria que no tiene quien la active, cual soldado descalzo que no sigue el paso (*geni utsusemi mo hotaru mo ware ga mi ni soite, taitsu kogaretsu samasama ni, yaru kara wakanu fumiguruma, fumi mo narawanu kachi hadashi* 実うつせみも螢もわれが身にそいて、ないつこがれつさまさまに、やるかたわかぬふみ車、ふみもならはぬかちはだし) (271n35). En el silencio incómodo que se producía, un cliente se burlaba diciendo: “Realmente, estas luciérnagas también hacen resplandecer su trasero para trabajar” (*Makoto ni kono hotaru mo tsutome ni shiri wo terashikeru yo* 誠に此螢も勤めに尻を照しけるよ) (268), lo que el narrador calificaba de una grosería (*warukuchi* 悪口).

た七、八人の伊勢講中間として買れ、床入はひそかに鬮どりしらるゝなど、  
 其中に好る客もあるに鬮のならひとて、いや風なる親仁目に取當られ、

(267)

Este párrafo se refería al famoso actor Fujimura Handayū 藤村半太夫, quien en el texto tenía la fortuna de ser rescatado del comercio sexual por un rico patrón que pagaba todas sus deudas. La situación no era desconocida para los propios clientes de esos servicios, pero la veían como parte inherente de ganarse la vida en un mundo flotante marcado por la desigualdad y el constante cambio. Así, por ejemplo, en el relato 8:3 “La devoción del hombre de la caja” (*Shūshin wa hakoiri no otoko* 執念は箱入の男), el narrador, consciente del sufrimiento que había causado al participar en ese tipo de encuentros en los que no había sentido del deber (*giri* 義理), pensaba en la necesidad de realizar actos piadosos por los chicos de la prostitución que se le habían entregado sin agrado (*mina tsutomego no iyanagara, mi wo makaseshi* 皆勤子のいやながら、身をまかせし) (325).

La violencia sexual no era exclusiva del mundo de la prostitución. En general, los jóvenes, de igual manera que las mujeres, podían padecer abusos por parte de figuras de autoridad o de hombres que creían que su obligación era corresponder a sus avances. En la obra de Saikaku, así como hay un joven samurái obligado por su señor a pasar por la ceremonia de mayoría de edad para cortar su pacto amoroso con otro hombre, tal cual sucede en el relato 1:3 “Aquel porte dentro de la cerca de pino, arce y sauce” (*Kaki no uchi wa matsu kaede yanagi wa koshitsuki* 垣の中は松楓柳は腰付), también está el adolescente que elegía someterse a ese rito para evitar el acoso de un seguidor, como se sugiere en la queja del frustrado pretendiente en el relato 4:2 “Tomó su fama y su kimono para ponerse en su lugar” (*Migawari ni tatsuna mo marusode* 身替りに立名も丸袖):

[...] sobre el asunto de Yada Nisaburō del que usted me habló en privado, no tiene la disposición de un muchacho. El caso es que actuó como si le incomodara la idea de tener un amante y, con tan sólo diecisiete años, en la flor de la belleza, pasó por la ceremonia de mayoría de edad, me dio varias excusas ridículas y mejor lo dejé así.

[...] *nainai o-monogartari mōshisōrō, Yada Nisaburō koto, wakashu no shintei ni arazu. Shisai wa, nen'yū wo meiwaku gari, imada jūnana, hana naru ni atara maegami oroshi, warerakata e samagu no wabikoto okashiku, sono tōri ni shiteyurushi*

[...] 内々御物語り申候、矢田二三郎事、若衆の心底にあらず。子細は、念友を迷惑がり、いまだ十七、花なるにあたら前髪おろし、我ら方へさまざまの詫言おかしく、其通りにしてゆるし

(155-156)

Por su parte, tanto en el relato 1:4 “La carta de amor enviada en una perca marina” (*Tamazusa wa suzuki ni kayowasu* 玉章は鱸に通はす), como en el 3:4 “El lecho que la medicina no cura” (*Kusuri wa kikanu fusamakura* 薬はきかぬ房枕), los protagonistas recibían declaraciones amorosas de hombres que, al sentir su honor mancillado por el rechazo, prometían asesinarlos. En ambos casos, al tratarse de jóvenes samuráis que encarnaban los ideales de su estamento<sup>100</sup>, ellos mismos se enfrentaban a los vengativos pretendientes y les daban muerte. En cambio, en los relatos 4:2 “Tomó su fama y su kimono para ponerse en su lugar” (*Migawari ni tatsuna mo marusode* 身替りに立名も丸袖) y 4:3 “Una espera se

<sup>100</sup> Además de ser bellos, los dos dominaban la vía doble de las artes literarias y bélicas (*bunburyōdō* 文武両道). En el caso de Mashida Jinnosuke 増田甚之介 del 1:4, el texto dice que “desde su undécima primavera era excelente en varias de las artes de la pluma y la espada” (*bunbu no shogei, jūichisai no haru wa sugurete* 文武の諸藝、十一歳の春はすぐれて) (30). Mientras tanto, Itami Ukyō 伊丹右京 del 3:4 “tenía habilidad en una infinidad de artes refinadas” (*yorozu kyasha no michi ni kashikoku* よろづ花車の道にかしこく) (124) y aparecía estudiando la *Nueva antología de poesía japonesa antigua y moderna* (*Shinkokinwakashū* 新古今和歌集). En su determinación de enfrentar a los enemigos sin querer involucrar a sus amantes, los dos mostraban ser epítomes del valor, la habilidad marcial y el desprecio de la propia vida, lo que les permitía salir airoso en sus combates a muerte. Con tal idealización del personaje, no sorprende que 1:4 haya sido citado en la guía de conducta del clan Nabeshima.



vuelve una vida de tres años” (*Machikane shi wa sannenne no inochi* 待兼しは三年目の命), la amenaza de muerte se hacía contra el amante adulto por obstaculizar los deseos del pretendiente.

En el relato 3:1 “El resentimiento causado por una pila de sombreros trenzados” (*Amigasa wa kasanete no urami* 編笠は重ての恨み), un grupo de monjes disolutos del Monte Hiei (*Hieizan* 比叡山) capturaban al joven acólito Ranmaru 蘭丸, que había asesinado a un trabajador del templo en venganza por una calumnia, y se disponían a abusar de él antes de entregarlo a las autoridades. En esta ocasión, el amante del muchacho lo rescataba antes de que se consumara la violación tumultuaria y juntos escapaban de la región. Sin embargo, Ranmaru había sido víctima constante de otra relación coercitiva con el superior del templo. Dicho personaje tenía el poder de decidir sobre su ordenación en el templo y, pese a los deseos del padre, había decidido evitarla para no privarse del placer que le brindaba su objeto de afección, ya que la transición implicaría que el muchacho adquiriera un estatus igual al propio, lo que, en principio, lo excluiría como un compañero sexual apropiado. Cuando el calumniador lo había acusado de tener muchos amantes, Ranmaru 蘭丸 se había defendido declarando que aquel monje lo usaba como juguete (*shinobō no omoteasobi naru koto* 師坊の弄びなる事) (105), pero eso no significaba que tuviera un vínculo afectivo con él o, de forma literal, que eso no era parte de la vía del amor (*sore wa nasake no michi ni arazu* 是は情の道にはあらず).

Al único al que consideraba como su amante (*nenja* 念者) era Shirasagi no Seihachi 白鷺の清八, un hombre que iba a verlo diariamente desde la ciudad de Kioto, a los pies de la montaña (*akekure kyō yori kayou hito koso, ware ni hitori no nenja* 明暮京より通ふ人

こそ、我に独の念者). Aunque Seihachi, conocido como un devoto de la vía de la belleza (*isshō bidō ni mi wo naseba* 一生美道に身をなせば) (107), fue el primero en interesarse, la relación había surgido de la atracción y el afecto mutuos, como se describe en el texto: “Todos se dieron cuenta de que sus sentimientos eran profundamente afectuosos y de que vivía enamorado de Ranmaru. Desde ese momento, éste comenzó a encariñarse y se entregó a Seihachi” (*kokorone fukaku yasashiku, Ranmaru wo koishinobu ya to, izure mo sono iro wa misukashinikeru. Koreyori fubin to omoisome, Seihachi ni mi wo makase* 心根ふかくやさしく、蘭丸を戀忍ぶやと、いづれも其色は見すかしにける。是よりふびんと思ひ初、清八に身をまかせ) (108). La unión era tan especial para Ranmaru que, antes de cometer su venganza, lo que le afligía era pensar en el sufrimiento que causaría al hombre al que amaba (*kawayurashiki otoko* 可愛男) (107) y no el que ese acto, al impedirle seguir la voluntad paterna de que se volviera un monje del Monte Hiei, sería el mayor acto de impiedad filial (*fukō no daiichi* 不孝の第一) (106).

Una situación similar aparece en el relato 2:2 “Mojado con todo y paraguas” (*Kasa motte mo nururu mi* 傘持てもぬるゝ身), donde otro chico se encontraba en una relación coercitiva con una figura de poder, que él distinguía claramente tanto del amor, como de la vía. El protagonista, Nagasaka Korin 長坂小輪, se había convertido en el compañero de las noches (*yoru no tomo* 夜の友) del señor feudal de Akashi 明石. No obstante, cuando éste le decía que daría su vida por él (*ware ni inochi wo sutsuru* 我に命を捨る) (68), Korin le declaraba que su relación mediada por la obediencia no correspondía con la práctica de la vía: “Someterme a su venerable autoridad no es la verdadera forma de la vía de los muchachos” (*Go-isei ni shitagau koto, shudō no makoto ni wa arazu* 御威勢にしたがふ事、

衆道の誠にはあらず”). En cambio, expresó su deseo de tener un amante por el que sintiera afecto real: “como recuerdo de este mundo flotante, me encantaría tener un amante al cual entregarme y con el cual formar un vínculo íntimo si sintiera sincera devoción” (*tarebito nite mo shūshin wo kakenaba, mi ni kaete nengoro shite, ukiyo no omoide ni, nenja wo mote kawayugarite mitashi* 誰人にても執心を懸なば、身に替て念比して、浮世のおもひでに、念者を持てかはゆがりて見たし) (68-69). Más adelante, Korin mantenía correspondencia con un admirador y, después de un único encuentro sexual, era ejecutado por el mismo señor feudal como castigo a una traición equiparable al adulterio.

En este último ejemplo, se ve claramente que el título dado al adulto de la relación, *nenja* 念者 o *nen'yū* 念友 en otros relatos, derivaba del vínculo que establecían ambos hombres, llamado *nengoro* 念比 o *nen'en* 念縁, que se utilizaban en el campo semántico de los afectos exclusivamente para las relaciones entre hombres. La raíz de estas palabras, *nen* 念, implica la atención y esfuerzo de la mente/corazón<sup>101</sup> hacia un objeto externo y, en chino clásico, tenía un amplio espectro de connotaciones, tales como deseo, añoranza, afecto, ternura, recuerdo, compasión o estudio. Es posible que *nen'en* 念縁 haya sido tomado del lenguaje budista<sup>102</sup>, donde significa la concentración en un objeto externo específico, pero se haya reinterpretado a partir del significado de los caracteres por separado. El segundo, *en* 縁, se utiliza también para la palabra japonesa *yukari*, que significa conexión o vínculo, donde

---

<sup>101</sup> En el contexto sinojaponés, el carácter 心 (*xīn*; *kokoro*) puede traducirse tanto por corazón, como por mente, ya que implica el lugar de residencia de las emociones, los afectos y los pensamientos, así como el centro de las actividades cognitivas. No se refiere a un órgano específico.

<sup>102</sup> En ese contexto, *nen* 念 se refiere a la atención plena que permite recordar con detalle.

se incluyen las relaciones familiares y de sangre. En este sentido, *nen'en* 念縁 se podría entender como un vínculo análogo, pero establecido por el afecto (*nen* 念), no por el parentesco ni por los intereses familiares que mediaban en teoría la contracción de matrimonio. Mientras tanto, *nengoro*, que Saikaku escribió como 念比, normalmente se escribe 懇 y significa relación íntima. Su uso de los caracteres sirve para enfatizar la inclusión de esta palabra en el mismo campo lexical. En chino clásico, 比 podía significar cercanía o complicidad.

En el relato 1:4, Mashida Jinnosuke 増田甚之介 le decía a su amante que lo que tenían entre los dos era un profundo contrato (*fukaku keiyaku* 深く契約) (32) y, ante su vacilación para confrontar al pretendiente resentido, le preguntaba “¿acaso tendría que someterme también a los deseos del señor feudal?” (*tatoeba tonno-sama no gyoji ni mo shitagai mōsubeki ya* たとへば殿様の御意にもしたがひ申べきや). De esa manera, Jinnosuke hacía ver que ese lazo que los unía era incompatible con ceder ante los avances sexuales de cualquier otro hombre, incluyendo al señor por el que se supone que debería dar la vida. En la obra de Saikaku, los personajes idealizados solían priorizar los compromisos establecidos en la práctica de la vía sobre el servicio derivado de su estatus, incluso si eso conllevaba la muerte. Así se puede entender el dictamen sobre la homosexualidad que se emitía en *Hagakure*, escrito alrededor de treinta años después:

Cuando, al despedirse de Ryōtetsu, éste le preguntó: “¿Qué es lo que has entendido sobre la pasión por los muchachos?”, la respuesta de Edayoshi fue: “Que es algo que agrada y desagrada”. Ryōtetsu estaba complacido y dijo: “Para que llegaras a este punto, me he esforzado muchos años”. Después de algunas primaveras, alguien le preguntó a Edayoshi por el sentido de esas palabras y su explicación fue: “Dar la vida es el extremo de la vía de los muchachos. Si no se hace así, se vuelve motivo de

vergüenza. Siendo el caso, ya no hay una vida para servir al señor. Por ese motivo, pienso que es algo que agrada y desagrada”.

*Ryōtetsu itomagoi ni, “wakashu suki no tokushin ikaga” to mōshi sōrōeba Edayoshi kotae ni, “suite sukanu mono” to mōsare sōrō. Ryōtetsu yorokobi, “sochira wo sore dakeni nasan tote, tanen hone wo oritari” to mōsare sōrō. Kōnen, Edayoshi ni sore no kokoro wo tou hito ari. Edayoshi kashira sare sōrō wa, “inochi wo sutsuru ga shudō no shigoku nari. Sanakereba haji ni naru nari. Shikareba omo ni tatematsuru inochi nashi. Sore yue, sukite sukanu mono to oboe sōrō” yoshi.*

了哲暇乞に、「若衆好きの得心いかゞ。」と申し候へば枝吉答に、「すいてすかぬもの。」と申され候。了哲悦び、「其方を夫れだけになさんとて、多年骨を折りたり。」と申され候。後年、枝吉に其の心を問う人あり。枝吉孟され候は、「命を捨つるが衆道の至極也。さなければ耻になる也。然れば主に奉る命なし。それ故、好きて好かぬものと覺え候」由。

(1:181)

## Conclusiones

En suma, el paradigma de la vía en relación con las prácticas homoeróticas se construyó al interior de los monasterios como una forma de justificar la indulgencia de los monjes en este tipo de placeres sensuales. El valor de este paradigma fuera de estos espacios estaba en que revestía estas prácticas sexuales de beneficios espirituales y de un linaje de transmisión que se remontaba hasta una figura de autoridad. De este modo, ofrecía elementos para legitimar este tipo de sexualidad frente a las costumbres sociales basadas en la reproducción y la familia, así como en relación con las convenciones eróticas prevalentes. La idea de la vía produjo un vocabulario y un marco teórico para discutir sistemáticamente este tipo de relaciones e integrarlas en las estructuras sociales. Fue por este motivo que se popularizó en otros círculos sociales, hasta llegar a tener una amplia difusión en el seno de la cultura del entretenimiento del siglo XVII, en la que, por analogía, el erotismo con mujeres también llegó a considerarse una vía. En este sentido, este modelo servía para racionalizar la sexualidad que, en principio, no participaba del modelo productivo/reproductivo de la familia.

El único elemento de carácter normativo que aparecía constantemente en las producciones culturales de esta vía era la restricción del compañero sexual a los jóvenes que aún no habían pasado por la ceremonia de mayoría de edad o a los actores/prostitutos que asumían esa identidad, aspecto señalado por las palabras más utilizadas dentro de ese campo semántico. Esta característica de las relaciones homosexuales validadas textual e iconográficamente en el Japón anterior a la Renovación Meiji (1868) se fundamentaba en los prejuicios patriarcales en torno a la penetración, la masculinidad y los roles sociales, que marcaban como indigno a un hombre adulto que asumiera una actitud considerada sexualmente sumisa. El estatus social de los menores les permitía esa posibilidad sin recibir oprobio, aunque también los podía volver blanco de abusos. El cambio de ese estatus dependía del ritual de transición y no de una edad determinada o de un rasgo físico, por lo que el tiempo que un muchacho estaba disponible como pareja era variable. En *Nanshoku Ōkagami*, se muestra cierta flexibilidad para los actores y prostitutos, cuya viabilidad dependía de su apariencia, mientras que las costumbres relacionadas con el honor hacían que los samuráis se vieran forzados a acatar el término de sus relaciones con la ceremonia de mayoría de edad, aun si no era lo que deseaban. Hasta qué grado era la realidad, no se puede saber con los materiales estudiados.

A pesar de la amplia difusión de este paradigma, las relaciones homosexuales no eran aceptadas plenamente en todos los círculos sociales. En parte, la idea de una vía cultivada por el individuo hacía parecer que este tipo de sexualidad era el resultado de una decisión voluntaria, que podía ser influida o coaccionada. Por otro lado, este tipo de relaciones y la cultura en la que se habían codificado carecían de legitimidad dentro de la ideología neoconfuciana, adoptada por el gobierno Tokugawa como doctrina de estado e impulsada

por medio de reformas de carácter político y moralizante. Esta perspectiva puede observarse, por ejemplo, en *Denpu monogatari*, donde se enfatizaba que el deber de los individuos para con su familia era procrear y cumplir con la virtud filial. Finalmente, el origen monástico de este paradigma presentaban problemas para algunos autores que comenzaban a teorizar lo que era propiamente japonés frente a las influencias culturales extranjeras. Ésta es la reserva que puede verse en Kitamura Kigin, quien compiló por encargo la primera antología de textos clásicos en torno al tema del amor homosexual, pero expresó reiteradamente que se trataba de un gusto inusual.

En ese contexto, Saikaku invirtió la narrativa que hacía de las relaciones homosexuales masculinas una práctica cultural tardía en la historia de Japón para darles preeminencia sobre las heterosexuales. Con este fin, construyó una ficción histórica que situaba el origen de la vía de los muchachos en los albores míticos del mundo, como una consecuencia de la acción solitaria del principio cósmico masculino, y en la que era ubicua, siendo practicada incluso por personalidades asociadas al erotismo entre hombres y mujeres. De esta manera, Saikaku otorgaba a este tipo de sexualidad las características que otros autores sólo concedían a la interacción entre los dos sexos. Por otra parte, utilizó el paradigma de la vía para insertar estas prácticas en un marco ético-estético y presentarlas como incitantes de las más altas virtudes en los diferentes estamentos sociales: la lealtad, el valor y el servicio para los samuráis; el desapego, la compasión y la resiliencia para los burgueses (chōnin 町人). Así, promovía la idea de que tenían un valor para la sociedad y para el individuo. En este aspecto, Saikaku retomaba los imaginarios budistas para caracterizar los dramas personales frente a una realidad opresiva.

La vía, en *Nanshoku Ōkagami*, era un compromiso voluntario que podía ofrecer refugio frente a la hostilidad del mundo, pero que exigía compromisos hacia el compañero afectivo que podían tener mayor fuerza para el individuo que sus deberes sociales. Falta todavía analizar con más detenimiento la cuestión del honor, la relación entre lo público y lo privado o los límites de lo que es la vía en la obra. De igual manera, quedan mucho por explorar en cuanto a los sentidos que se construyen dentro de cada relato y su relación con la tradición literaria. En especial, me llama la atención el muñeco que cobra vida llevado por deseo en el relato 8:3 “La devoción del hombre de la caja” (*Shūshin wa hakoiri no otoko* 執念は箱入の男) o la llegada a la budeidad de Itami Ukyō 伊丹右京 en 3:4 “El lecho que la medicina no cura” (*Kusuri wa kikanu fusamakura* 薬はきかぬ房枕), así como la posibilidad de establecer un compromiso con más de un muchacho que aparece ahí mismo.

Además de estas conclusiones que se pueden extraer del estudio intertextual de *Nanshoku Ōkagami*, me gustaría señalar algunos puntos a considerar sobre el uso de la literatura como documento en la investigación histórica y social. Para empezar, es necesario señalar la tendencia de algunos autores a colonizar sus materiales de estudio con dogmas teóricos. En el caso de los textos en los que se presentan relaciones sexo-afectivas, abunda el reduccionismo que ve el placer sexual como su único objetivo o función, la visión de las interacciones humanas como ejercicios de poder, la creencia de que la sexualidad de una época depende de las teorías o reglas que fijan ciertos agentes o la búsqueda de modelos estructurales que puedan explicar la atracción sexual y el comportamiento. En muchos trabajos al respecto, los textos sólo son usados para reiterar o ejemplificar las premisas, ya sea de forma ingenua o deliberada.



Un autor destacable por su tergiversación de los materiales en este sentido es Paul Atkins (2008), quien descartó la mayor parte del texto de *El largo relato de una noche de otoño* o *Aki no yo no nagamonogatari* 秋夜長物語 (siglo XIV) para insertarlo en su narrativa sobre los muchachos como víctimas sacrificiales de un orden simbólico. En el texto, el joven señor Umewaka 梅若, profundamente enamorado<sup>103</sup> del monje Keikai 桂海, iba a buscarlo al conjunto monástico del Monte Hiei (*Hiezan* 比叡山) en compañía de su paje Keiju 桂寿 cuando los secuestraban unos *tengu* 天狗. En su ausencia, los monjes del Templo de los Tres Pozos o *Miidera* 三井寺, donde Umewaka era acólito, se enteraron de que se había estado viendo en secreto con uno del monasterio rival y, creyendo que se lo había llevado consigo, desataron una guerra cruenta entre ambas instituciones. Umewaka y Keiju lograron liberarse, pero al ver la destrucción causada por su desaparición, el joven señor decidió suicidarse. En contra del relato, Atkins sugirió que la abducción sobrenatural era un recurso para ocultar que Umewaka había sido asesinado por los monjes desde el principio (966).

El problema central de este autor es creer que la literatura es la mimesis directa de una realidad objetiva. De hecho, escribió que, “dejando de lado al duende [sic] y la aparición de los dos dioses al final de la historia, *El largo relato de una noche de otoño* es sorprendentemente realista” (953), lo que revela su opinión de que las deidades y lo sobrenatural, lejos de ser elementos integrales del mundo de los monjes medievales de la Escuela de Tiāntái, eran accesorios decorativos del texto para agradar al lector. Por lo tanto, según él, la verdad se encontraba al despojar al texto de esos aspectos. No obstante, como ya

---

<sup>103</sup> “Enamorado de una forma que no se repetiría con nadie” (*Hito ni mata naku, omoitsukinuru* 人に又なく、思つきぬる) (322).

había señalado Margaret Childs (1980) con bastante anterioridad, este relato pertenecía a un género que utilizaba la temática amorosa para enseñar que el apego a un mundo transitorio, imprevisible e ilusorio era causa de sufrimiento y que, por lo tanto, había que enfocarse en la práctica religiosa. En el relato, la deidad guardiana de *Miidera*, Shinra Daimyōjin 新羅大明神, revelaba a sus monjes que Umewaka había sido un avatar del bodhisattva Avalokiteśvara, que había tomado esa forma para llevar a Keikai a un verdadero despertar espiritual, mientras que la destrucción del templo era una oportunidad de ganar méritos para quienes participaran en su reconstrucción. Aún si el autor del relato medieval no creyera en la posibilidad de que esas cosas pasaran, forman parte de la integridad de la obra y no se puede sustituirlas por otra ficción para forzar una hipótesis.

La cuestión de la representación también dominaba a Mostow, para quien una obra pornográfica reflejaba tal cual la sexualidad de la sociedad del siglo XVII, y aparece en muchas tesis que siguen a estos autores sin mayor reflexión. Cabe recordar que toda ficción involucra un proceso de selección, apropiación y formación mediado por los intereses discursivos de quien la produce. Incluso los autores que pretenden reflejar la realidad tal cual se les presenta hacen lo mismo, pues es una condición ineludible del discurso, el arte y hasta la memoria. Así, cuando Saikaku construía su espejo de las relaciones homosexuales masculinas de su época, por ejemplo, se concentró sólo en dos sectores minoritarios de la población: los samuráis, idealizados la mayoría de las veces, siempre anteponiendo valores abstractos a la comodidad, y los actores del teatro kabuki, atrapados en un mundo flotante que reposaba en la fragilidad del mercado. La construcción de sus relatos siguió convenciones estéticas, como el ritmo estacional marcado por motivos específicos, los símiles sobre la transitoriedad, la intertextualidad constante, la inclusión de poemas, etc. Dar

cuenta de la realidad contenida en la obra implica tener presente su materialidad y hacerla hablar por sí misma.

## Bibliografía

- Arntzen, S. (1988). *Ikkyū and the Crazy Cloud Anthology*. University of Tokyo Press.
- Atkins, P. (2008). Chigo in the Medieval Japanese Imagination. *The Journal of Asian Studies* 67 (3): 947-970. DOI: 10.1017/S00219118080001216.
- Childs, M. (1980). Chigo Monogatari. Love Stories or Buddhist Sermons? *Monumenta Niponica* 35 (2): 127-151. DOI: 10-2307/2384336.
- Dasgupta, R. (2006). Salarymen doing straight. Heterosexual men and the dynamics of gender conformity. En McLelland, Mark y Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan*. Routledge, 168-182.
- Denpu monogatari 田夫物語. (1971) [c. 1636-1643]. En Jinbō, Kazuya 神保五彌. *Kanazōshishū; Ukiyozōshi* 「仮名草子集; 浮世草子集」. Shogakukan 小学館.
- Escalante, M. (2003). Masculinidad y representaciones del sexo entre hombres en Japón. Recuperado de <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/vh53ww19d?locale=en>.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Éditions Gallimard.
- Frühstück, S. (2003). *Colonizing Sex. Sexological and Social Control in Modern Japan*. University of California Press.
- Furukawa, M. (1994). The Changing Nature of Sexuality: The Three Codes Framing Homosexuality in Modern Japan. *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 7: 98-127.
- Ganna, A, et al. (2019). Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior. *Science*, 365 (6456). DOI: 10.1126/science.aat7693.
- Gardiner, D. (2018). Tantric Buddhism in Japan: Shingon, Tendai, and the Esotericization of Japanese Buddhisms. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.61.
- Gilles, J. (2006). Social Constructionism and Sexual Desire. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (3): 225-238. DOI: 10.1111/j.1468-5914.2006.00305.x.
- Heine, S. (1991). *A Dream Within a Dream. Studies in Japanese Thought*. Peter Lang.

- (1994). Tragedy and Salvation in the Floating World: Chikamatsu's Double Suicide Drama as Millenarian Discourse. *Journal of Asian Studies* 53 (2): 367-393. DOI: 10.2307/2059839.
- Hirasawa, Gorō 平沢五郎. (1963). Aki no yo no nagamonogatari (zoku): den hon kaidai narabi ni hon'in sanshu 秋乃夜長物語(続): 伝本解題並びに翻印三種. *Shidō Bunko ronshū* 「斯道文庫論集」 3 (2): 291-366.
- Ihara, Saikaku 井原西鶴. (1979) [1687]. *Taiyaku Saikaku Zenshū. Roku. Nanshoku Ōkagami* 「対訳西鶴全集。六。男色大鑑」. Meiji Shōin 明治書院
- Ikeda, A. (2016). Introduction. En Mostow, Joshua y Ikeda, Asato. *A Third Gender. Beautiful Youths in Japanese Edo-Period Prints and Paintings (1600-1868)*. Royal Ontario Museum, 11-18.
- Jansen, D. (2017). Age-Stratifying Homosexualities in the Social Sciences. *Sexuality & Culture* 21 (1): 300-322. DOI 10.1007/s12119-016-9385-7.
- Ki, Tsurayuki 紀貫之. (1991) [905]. Kokinwakashū kanajo 古今和歌集仮名序. En Sasaki Nobutsuna 佐佐木信綱 (ed.). *Nihon kagaku taikei dai-ichi-kan* 「日本歌学大系第1巻」. Kazama Shōbō 風間書房, 7<sup>a</sup> ed., 37-43.
- Kitagawa, J. (1987). *On Understanding Japanese Religion*. Princeton University Press.
- Konishi, J. (1991) [1984]. *A History of Japanese Literature. Volume Three. The High Middle Ages*. Aileen Gatten y Mark Harbison (trad.). Princeton University Press.
- LaFleur, W. (1983). *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*. University of California Press.
- Leupp, G. (1995). *Male colors. The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan*. University of California Press.
- Mackie, V. (2006). "Understanding through the body": the masquerades of Mishima Yukio and Morimura Yasumasa. En McLelland, Mark y Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan*. Routledge, 126-144.
- Mackintosh, J. (2010). *Homosexuality and Manliness in Postwar Japan*. Routledge.

- Matsuba, R. (2016). Fleurs du mal: Onnagata (Female-Role Specialists) and Nanshoku (Male-Male Sex) in Edo-period Kabuki. En Mostow, Joshua y Ikeda, Asato. *A Third Gender. Beautiful Youths in Japanese Edo-Period Prints and Paintings (1600-1868)*. Royal Ontario Museum, 40-51.
- McCullough, H. (1985). *Kokin Wakashū. The First Imperial Anthology of Japanese Poetry*. Stanford University Press.
- McLelland, M. J. (2000). *Male homosexuality in modern Japan: cultural myths and social realities*. University of Hong Kong.
- , (2001). Live Life More Selfishly: An on-line gay advice column in Japan. *Continuum*, 15 (1): 103-116. DOI: 10.1080/713657761.
- , (2005). *Queer Japan from the Pacific War to the Internet Age*. Rowman & Littlefield Publishers.
- , (2006) [2005]. Salarymen doing queer. Gay men and the heterosexual public sphere. En McLelland, Mark y Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan*. Routledge, 96-110.
- Mostow, J. (2003). The Gender of the *Wakashu* and the Grammar of Desire in Late 17th Century Edo. En Mostow, Joshua et al. (ed.). *Gender and Power in the Japanese Visual Field*. University of Hawai'i Press, 49-70.
- , (2016). *Wakashu as a Third Gender and Gender Ambiguity Through the Edo Period*. En Mostow, Joshua y Ikeda, Asato. *A Third Gender. Beautiful Youths in Japanese Edo-Period Prints and Paintings (1600-1868)*. Royal Ontario Museum, 19-39.
- Murasaki, Shikibu 紫式部. (2016) [c. 1010]. *Genji monogatari* 「源氏物語」. Recuperado de <http://james.3zoku.com/genji/genji02.html>
- Nihon shoki* 「日本書紀」. (2003) [720]. Recuperado de <http://www004.upp.so-net.ne.jp/dassai1/shoki/frame/m00.htm>
- , Recuperado de [https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/syoki/syoki01.htm#sk01\\_03](https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/syoki/syoki01.htm#sk01_03)
- Norton, R. (1997). *The myth of the modern homosexual: queer history and the search for cultural unity*. Cassell.

- Orlemanski, J. (2015). Philology and the Turn Away from the Linguistic Turn. *Florilegium* 32: 157-181. DOI: 10.3138/flor.32.007.
- Petitjean, J. (2006). Le “tournant linguistique” en histoire: panorama d’une controverse. Recuperado de [http://eco.ens-lsh.fr/sociales/histoire\\_linguistique.pdf](http://eco.ens-lsh.fr/sociales/histoire_linguistique.pdf)
- Pflugfelder, G. (1999). *Cartographies of Desire: Male-male Sexuality in Japanese Discourse, 1600-1950*. University of California Press.
- Porath, O. (2015). The Cosmology of Male-Male Love in Medieval Japan. *Journal of Religion in Japan* 4 (2-3): 241-271. DOI: 10.1163/22118349-00402007.
- Raeside, J. (1999). The Spirit is Willing but the Flesh is Strong: Mishima Yukio’s *Kinjiki* and Oscar Wilde. *Comparative Literature Studies* 36 (1): 1-23. DOI: 10.1080/0955580032000077757.
- Reichert, J. (2006). *In the Company of Men: Representations of Male-Male Sexuality in Meiji Literature*. Stanford University Press.
- Schalow, P. (1990). *The Great Mirror of Male Love*. Stanford University Press.
- (1992). Kūkai and the Tradition of Male Love in Japanese Buddhism. En Cabezón, José Ignacio. *Buddhism, Sexuality and Gender*. State University of New York Press, 215-230.
- (1993). The Invention of a Literary Tradition of Male Love. Kitamura Kigin’s Iwatsutsuji. *Monumenta Nipponica* 48 (1): 1-31. DOI: 10.2307/2385464.
- (1997). Review of Male Colors: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan by Gary P. Leupp. *The Journal of Japanese Studies*, 23 (1): 196-201. DOI: 10.2307/133141
- Schmidt-Hori, S. (2015). The Boy Who Lived: The Transfigurations of Chigo in the Medieval Japanese Short Story Ashibiki. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 75 (2): 299-329. DOI: 10.1353/jas.2015.0019
- Vance, C. (1997) [1991]. La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 12 (1/2): 101-128. DOI: 10.24201/edu.v12i1.989.
- Vos, F. (1957). *A Study of the Ise-Monogatari with the Text according to the Den-Teika-Hippon and an Annotated Translation*. Mouton & Co.

- Wang, Y. et al. (2019). The biological basis of sexual orientation: How hormonal, genetic, and environmental factors influence to whom we are sexually attracted. *Front Neuroendocrinol*, 55, 100798. DOI: 10.1016/j.yfrne.2019.100798.
- Yamamoto, Tsunetomo 山本常朝. (2011) [1716]. *Hagakure Genbun* 葉隠原文. Recuperado de <http://hagakure-text.jp/>.
- Zwilling, L. (1992). Homosexuality as Seen in Indian Buddhist Texts. En Cabezón, José Ignacio. *Buddhism, Sexuality and Gender*. State University of New York Press, 203-214.