



**Deseo caníbal, maternidad y  
*devenir* gordo en “La sonrisa de la  
bruja de montaña” de Ōba Minako**

Gabriela María Licausi Pérez

✉ [gablicausi@gmail.com](mailto:gablicausi@gmail.com)

id <https://orcid.org/0000-0002-8574-2075>

1. *Yamanba quiere decir "anciana de montaña" (山 yama: montaña 姥 uba: anciana). No obstante, el término suele traducirse como "bruja de montaña" debido a sus características fantásticas.*

## Introducción

Este capítulo analiza el cuento "La sonrisa de la bruja de montaña" de Ōba Minako, el cual narra la historia de una *yamanba* (bruja de montaña) que vive en un asentamiento humano. Lejos de la montaña, la mujer-bruja debe sobrevivir bajo las imposiciones sociales de la feminidad. La mujer oculta sus poderes y deseos, dando paso a un *devenir* gordo constituido desde la abyección como una forma de disidencia corporal, que cuestiona no solo la identidad femenina, sino también las estructuras sociales.

Las *yamanba*<sup>1</sup> (山姥) son seres con cuerpo de mujer que devoran humanos en la soledad de la montaña. En los cuentos populares japoneses el personaje de la *yamanba* es un personaje recurrente y lleno de ambigüedades. Las primeras referencias a esta figura se encuentran en textos recopilados en los periodos Heian (794-1185) y Kamakura (1185-1333). Sin embargo, el término *yamanba* no aparece (Reider, 2010, p. 61), en su lugar se habla de un demonio (鬼 *oni*) que tiene la apariencia de una mujer envejecida, de cabellos blancos, que vive sola en la montaña esperando que alguien pierda su camino y se acerque a su cabaña para devorarlo.

Además, en la tradición oral japonesa existen varias versiones de esta mujer caníbal. En ocasiones estas mujeres son descritas como demonios; en otras versiones son claramente representaciones de brujas y, en algunos relatos, se habla de ellas como animales que han tomado forma humana. Sin embargo, estos relatos tienen algo en común: son seres con poderes sobrenaturales, en el cuerpo de una mujer que devora a otros.

En los relatos del periodo Edo (1603-1868) aparece una nueva variante en torno al personaje: la maternidad. En numerosas historias, la *yamanba* es representada como la madre de Kintaro, otro personaje conocido dentro de la tradición oral japonesa. Estas versiones narran la historia de un niño nacido del trueno que es adoptado por una *yamanba* que vive sola en la montaña. Las representaciones de la bruja de montaña como madre de Kintaro la muestran como una figura cariñosa, que cuida con

esmero al niño de fuerza extraordinaria, siendo en ocasiones una mujer joven erotizada (Reider, 2010, p. 62; Ueno, 1996, pp. 110-114).

El cuento “La sonrisa de la bruja de montaña” (1993) de la escritora Ōba Minako (1912-2007) narra la historia de una *yamanba* que ha quedado atrapada en el mundo moderno. Cautiva en la maternidad y en las labores domésticas; la bruja sueña con regresar a la soledad de la montaña y a un pasado mítico en el que las *yamanba* no tenían esposos ni hijos.

La protagonista se da cuenta desde la infancia que es una bruja porque puede leer la mente de quienes la rodean. En su niñez repite en voz alta los pensamientos de los demás, de la misma manera que una *yamanba* lo haría cuando espera con ansias atrapar a su presa. Sin embargo, con el tiempo entiende que sus “poderes” incomodan a los otros, principalmente a su madre. Así, decide silenciar sus pensamientos y utilizar lo que escucha para satisfacer a los demás.

Mientras su vida avanza sobrevive con la necesidad de reprimir sus deseos de *yamanba* y evita hacer uso de sus poderes, aunque— inevitablemente— sigue escuchando lo que otros piensan. Como “toda” mujer debe casarse y tener hijos, pero continuamente fantasea con su vida como bruja de montaña. En esas fantasías ve su cuerpo transformado en el de una bruja, con cuernos y sangre en la boca, mientras devora a algún hombre. En ocasiones se imagina devorando a su esposo —quien se comporta como un hijo— al mismo tiempo que lo amamanta.

A medida que envejece su cuerpo también se va transformando. Empieza a engordar y a sentir incomodidades en el cuerpo: a tener dolores de cabeza y molestias en los oídos, pero cada vez que busca un diagnóstico médico le dicen que es la menopausia. Finalmente, sufre una trombosis que la deja en estado semiconsciente.

En la cama de un hospital su esposo e hijos cuidan de ella, aunque la responsabilidad principal de su cuidado recae en su hija. Un día la hija se encuentra lavando su cuerpo; ella logra recobrar brevemente la consciencia

y lee su mente, quien le dice que ya es hora de irse, que ya cumplió con lo que se esperaba de ella (como hija, madre y esposa) y si ya no puede cuidar de sí misma es mejor que desaparezca de la misma manera que ella lo hará cuando llegue el momento. Al escuchar lo anterior, la mujer entiende que tanto su hija como su madre son brujas de montaña, por lo que sonrío vagamente y muere ahogada por su propia saliva.

Dicho personaje se mueve continuamente entre dos figuras: la mujer-madresposa y la *yamanba*-caníbal. En este sentido, habría que preguntarse cómo se configura la relación entre canibalismo y maternidad. Por lo cual, este capítulo propone que en el cuento “La sonrisa de la bruja de montaña” de Ōba Minako, la relación entre canibalismo y maternidad se materializa en el cuerpo gordo de la mujer-bruja. Este *devenir-metamorfosis* gordo se debe a la supresión del deseo caníbal, evidenciado en el momento en que la bruja se imagina devorando a su marido al mismo tiempo que lo amamanta.

Para analizar lo anterior se revisarán dos categorías del cuerpo. La primera la del cuerpo gordo y la segunda del cuerpo materno. Respecto al cuerpo gordo, existen dos enfoques principales desde los que se puede estudiar esta categoría. El primero, y que no será abordado aquí, surge desde el campo biomédico y entiende el cuerpo gordo como un cuerpo enfermo, denominándolo “obeso” (Solovay y Rothblum, 2009).

El segundo enfoque aparece dentro de los estudios feministas sobre el cuerpo. Está fuertemente vinculado con los movimientos de activismo “gordo” que han ido tomando fuerza en la última década. Este enfoque de investigación sobre los cuerpos gordos es llamado dentro de la tradición anglosajona *Fat Studies* (Solovay y Rothblum, 2009) y se diferencia del enfoque biomédico porque entiende al cuerpo gordo como una categoría producida culturalmente que está atravesada por otras construcciones (Kyrölä y Harjunen, 2017, p. 100; Ellmann, 2015, p. 58-60).

Desde esta lógica, si un cuerpo gordo es visto como enfermo se debe a la violencia de los dispositivos de reproducción cultural que están mediados

por lo biomédico, lo económico y lo político. En este sentido, enunciar un discurso que se localiza en un cuerpo gordo y donde el cuerpo gordo es enunciado como tal, se convierte en una forma de disidencia corporal (Solovay y Rothblum, 2009).

Por lo anterior, el artículo de Lucrecia Masson (2014) sobre los cuerpos gordos, resulta útil para entender esta categoría. En su artículo “Un rugido de rumiantes. Apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo”, Masson explica que los binomios corporales como sano-enfermo, hermoso-feo y flaco-gordo colocan el cuerpo de un lado u otro de los circuitos de deseo. Desde esta premisa, la autora define el cuerpo como un artefacto normalizado y es necesario preguntarse qué es lo que hace a un cuerpo “normal” y cómo se construye el cuerpo gordo desde el discurso médico-político (p. 227). Este aspecto será retomado más adelante en el análisis del cuento.

En el caso de la categoría cuerpo materno, existen tres líneas de investigación que han desarrollado propuestas para su análisis. Nuevamente el enfoque biomédico desempeña un papel central en el análisis de esta categoría. Allí, el cuerpo materno ha sido estudiado desde dos posturas principales: enfermedad-locura<sup>2</sup> y como receptáculo y envase (Hanson, 2015, p. 93). De igual manera, en el caso de la categoría cuerpo gordo este enfoque no resulta útil para el análisis. Sin embargo, sirve para entender los prejuicios en torno a ambas categorías y la violencia del discurso médico-político en general.

El segundo enfoque se centra en entender la maternidad como una categoría antropológica en donde las lecturas del cuerpo están determinadas por la lógica patriarcal y la categoría madre (junto a otras como puta, monja, loca y presa) se construye como un cautiverio en el cual el cuerpo es un espacio liminal que existe “para-otros” y la mujer no tiene posibilidad alguna de agenciamiento (Lagarde, 2015). Resulta de gran utilidad al momento de analizar la figura de la madre en el cuento y su relación con el canibalismo. Además de la propuesta de Marcela

2. *En este caso me refiero principalmente a los estudios sobre la maternidad en el siglo XIX y principios del XX (Hanson, 2015, p. 87).*

3. *La cual será retomada más adelante en el análisis.*
4. *Kristeva no habla de la potencia transformadora. Sin embargo, hace énfasis en las capacidades de transformación del cuerpo materno el cual, dejando de lado la lógica binaria de naturaleza-cultura que permea su discurso, se puede entrelazar al devenir minoritario propuesto por Rolnik y Guattari (2006) y por Braidotti. Esta última refiere a la mecánica de los fluidos de Luce Irigaray como una forma de entender el devenir.*

Lagarde, desde la antropología se articulan otros estudios en donde el cuerpo materno se analiza desde la propuesta de biopolítica de Foucault.<sup>3</sup> Allí examinan las políticas del Estado en torno a la reproducción, lo que en ocasiones se ha llamado “políticas del útero” (Shapiro, 1992, p. 126; Terazawa, 2001, pp. 1-6; Thomas, 2003, p. 6).

El tercer enfoque que retoma la categoría del cuerpo materno es el propuesto por la feminista Julia Kristeva (1982), quien analiza el “cuerpo materno” desde sus distintas representaciones en la literatura. Para la autora, es un cuerpo abyecto que se encuentra en el umbral de lo natural y lo cultural (p. 45). Es un cuerpo que muta, se expande, se dilata (Hanson, 2015, p. 87) y expulsa fluidos continuamente. Por tanto, debe ser leído a partir de su potencia transformadora,<sup>4</sup> en donde lo abyecto se constituye como liminal, como aquello que se encuentra fuera del discurso.

Así, el marco teórico se configura a partir de cuatro ejes que son los que dividen el desarrollo de este capítulo. En el primero se discute la relación entre maternidad y canibalismo a partir de las propuestas de Marcela Lagarde (2015), Julia Kristeva (1982), Russell West (2007) y Tatjana Pavlov (1994). En el segundo se analiza el devenir minoritario y los procesos de singularización que atraviesan a la protagonista del cuento y que la llevan a *devenir* un cuerpo gordo. Para esto se utilizarán las propuestas de Rolnik y Guattari (2006) y de Rosi Braidotti (2005). En el tercer apartado se estudia la figura del cuerpo gordo como un cuerpo que ha *devenido* abyecto. Este *devenir* se analiza siguiendo la propuesta conceptual de Julia Kristeva (1982). Finalmente, en el cuarto se discute la violencia de los dispositivos de reproducción social junto al discurso biomédico a partir de los planteamientos sobre biopolítica y patologización de Foucault (1976), Deutscher (2019) y Coll-Planas (2011).

Por otra parte, es necesario mencionar que los estudios anteriores que han abordado este cuento (Orbaugh, 1996, p. 15), analizan la figura de la bruja a partir de su *performance* de silencio. Sin embargo, el análisis del cuerpo gordo ha sido ignorado, por lo que es necesario abordarlo

aquí. Para lograrlo se trabajará con el cuento “Yamanba no Bishō” que se encuentra en la antología *Tanpen Josei Bungaku: Gendai* (1993) editada por Watanabe Sumiko.<sup>5</sup>

### La maternidad y el canibalismo

¿De qué manera se configura la relación entre canibalismo y maternidad?, ¿de qué sirve entender la maternidad y el cuerpo materno como un cautiverio?, ¿cuál es la relación entre el silencio de la bruja y su apetito? Este apartado analiza la relación entre maternidad y canibalismo que está presente en el cuento.

En el caso de la categoría maternidad, se constituye como una forma de encierro y dominación sobre la protagonista, como un cautiverio (Lagarde, 2015). La mujer-bruja debe cumplir con lo que otros exigen de ella y, para hacerlo, debe anular su propio deseo, aquel que materializa su poder.<sup>6</sup>

El deseo suprimido de la bruja no solamente refiere a la necesidad de comerse a otros, sino también de hablar, de decir lo que piensa. Si se piensa en el sistema lingüístico como un órgano (Chomsky, 2004, p. 18), entonces se podría considerar el habla como fluidos involuntarios<sup>7</sup> que escapan de ese órgano. El habla es la bruja, el habla *hace* a la bruja y su deseo y apetito *son* el habla.

La *yamanba* está cautiva en el cuerpo materno, en la “madresposa” (Lagarde, 2015), pero no cesa de existir como bruja, sino que oculta su poder, lo encierra (Orbaugh, 1996, p. 15). Así, este ser poseedor de poderes está atrapado en un cuerpo con límites que parecen ser definitivos.

Este encierro se observa a partir de la supresión de sus propios deseos, no solo como madre, también como esposa e hija. En el cuento existen varios momentos en los que la mujer repite esta acción. El primero de esa supresión se presenta ante su madre, quien repite continuamente, “esta niña debe ser una *yamanba* y nadie la va a querer”. Su madre —descubre la protagonista poco antes de morir— era también una bruja de montaña

5. *La traducción del cuento es propia, con la asesoría de mi directora de tesis la Doctora Aoihara Yoshie de El Colegio de México.*
6. *O “el deseo se convierte en poder” (Rolnik y Guattari, 2006).*
7. *Más adelante se explicará por qué son fluidos involuntarios.*

8. *La relación con la madre se explora más adelante, en el apartado sobre lo abyecto.*
9. *Cuando Marcela Lagarde (2015) habla del cautiverio madrespasa, afirma que toda mujer es tanto esposa como madre de su marido, entendiendo el cuerpo materno como un cuerpo que se constituye para suplir los deseos de otros.*

y su miedo a la niña era una expresión de su propio deseo reprimido.<sup>8</sup> El segundo momento se ubica cuando la narradora habla del esposo:

まず第一に、男は女に常に嫉妬されたがっていたので、女は努力して嫉妬してやらなければならなかった。男のそばに、だれか他の女の影が近づいたときは、その女を意識して競争的に振るまうと男はよい気分なのである。「どこへも行っちゃいや。あなたがいなければ、あたしは生きられないのよ。あたしは無能で、独りじゃなにひとつできないんだもの」女は男にすがりついてすすり泣きながら、咳いているうちに、自分が芯から無能な、弱い生きものになったような錯覚を起した。(Ōba Minako, 1993, p. 54)

En primer lugar, el hombre quería que la mujer estuviera constantemente celosa, por lo que ella tenía que hacer todo lo posible para aparentar serlo. Cuando la sombra de otra mujer se acercaba al hombre, ella debía actuar como si su presencia la hiciera competitiva para hacerlo sentir bien. "No te alejes de mí. Si no estás yo no puedo vivir. Soy inútil, no puedo hacer nada sola", mientras sollozaba aferrándose a él, tosía y creaba la ilusión de que se había convertido en una criatura débil e incompetente.

El esposo es descrito como un personaje fuertemente apegado a su propia madre. Cuando contrae matrimonio con la mujer-bruja, su vida conyugal se convierte en una extensión de la relación con su madre. En este sentido, la bruja es tanto su esposa como su madre.<sup>9</sup> La bruja puede leer sus pensamientos, así que se desvive tratando de satisfacer cada uno de sus deseos, incluso cuando son contradicciones continuas. Asimismo, se pueden pensar los deseos del hombre como una expresión de las contrariedades de la lógica patriarcal:

そういう男は肉体的に成熟すると、同衾する女は母親の代用であり、女というものは母親のように寛容で、女神のように威厳があり、阿呆のように際限もなく溺愛してくれ、なおかつ邪悪な動物のように悪に憑かれた魂をも兼ねそなえているものでなくてはならなかったのである。(Ōba Minako, 1993, p. 54)

Al estar casada con un hombre con ese nivel de madurez física, la mujer debía ser una sustituta de su mamá, ser indulgente como una madre, digna como una diosa. Tenía que adorarlo ilimitadamente como una tonta y, además de eso, tenía que ser un alma poseída por el mal como una bestia siniestra.

El tercer momento en la narración, que expresa el deseo reprimido de la bruja, se refiere a la última interacción que tiene con su hija. Cuando la mujer enferma termina en la cama de un hospital, su cuidado recae en su hija, quien ya está casada y tiene a su vez una hija. La protagonista lleva varios días en un estado semiconsciente, pero un día en que su hija está lavando su cuerpo, logra recuperar la consciencia brevemente. En ese momento puede leer la mente de la joven mujer, quien le dice: “Madre, no necesito que me protejas más. Has sobrevivido a tu utilidad. Si tienes que depender de mí, si no puedes cuidarte sin ser una carga para los demás, por favor, madre, desaparece en silencio” (Ōba Minako, 1993, p. 49).

Ese momento es de particular importancia, pues la *yamanba* descubre que su hija también es una bruja y conoce sus poderes. La bruja entonces decide morir y renuncia a ese cuerpo que la tiene cautiva. La liberación de la bruja se da en el momento en que “su espíritu sale volando”<sup>10</sup> (p. 49) y puede verse a sí misma en la montaña. Su cuerpo, el cuerpo materno, parece tener una transformación luego de su muerte y es descrito como la “figura de cera de una diosa juvenil y brillante” (p. 49).<sup>11</sup>

Por otra parte, el deseo caníbal es la máxima expresión de su poder. Para la bruja actuar sus deseos significa materializar este poder: devorar a su esposo —quien en diversas ocasiones establece con la protagonista una relación de madre/hijo—; escapar a la montaña—vivir en los márgenes de la sociedad patriarcal—; así como dedicarse a satisfacer su deseo caníbal/sexual; solo sería posible si renunciara a su cautiverio maternal.

La relación entre canibalismo y maternidad alcanza su máxima expresión cuando la bruja se observa en el espejo y ve su cuerpo dividido en dos:

10. 魂が飛んでいた後の (Ōba Minako, 1976, p. 49).

11. ろうで作た女神の象のよであつた (p. 49).

すると、顔半面は慈母の微笑を浮かべ、半面は悪鬼の忿怒をたぎらせている。口半分は血をしたたらせて、男の肉をひき裂いて食い、唇の半分は片側の乳房の陰に、赤児のようにからだを丸めて乳首をしゃぶる男を愛撫していた。(Ōba Minako, 1993, p. 56)

Entonces, en la mitad de su rostro aparece la sonrisa de una madre cariñosa, mientras que la otra mitad hierve de rabia demoníaca. La sangre gotea de un lado de su boca mientras desgarraba y devora la carne del hombre. La otra mitad de sus labios acaricia al hombre que se acurrucaba como un bebé, chupando sus pezones.

En su texto "Consuming the Body: Literal and Metaphorical Cannibalism in Peter Greenaway`s Films", Tatjana Pavlov (1994) define el canibalismo como una "metáfora de la crisis patriarcal" (p. 130), en donde los cuerpos consumidos son cuerpos desechables y despojados de poder. En diversas narrativas analizadas por la autora, dichos cuerpos son cuerpos masculinos, lo anterior da paso a la reinversión de los roles de género y a la desestabilización de las categorías de familia (p. 131). Esa desestabilización se observa también en la relación incestuosa de la bruja con su esposo.

Lévi-Strauss en su libro *Las estructuras elementales del parentesco* (1981), define el tabú del incesto como la máxima forma de prohibición. Es la que establece las bases que dan origen a los sistemas sociales, al ser tanto una ley universal como una regla particular (pp. 37-41). Está claro que se debe ver la lógica de opuestos binarios de Lévi-Strauss como una explicación de cómo se imponen los mecanismos de reproducción social, los cuales establecen ficciones binarias del proceder del mundo y solo sirven para mantener vigentes ciertas relaciones de poder. Se menciona a Lévi-Strauss para ilustrar la crisis de la que habla Pavlov.

En la relación de la bruja con su esposo, en su deseo de devorarlo y amamantarlo, hay una transgresión que busca desestabilizar las lógicas de poder, la familia, las metáforas de feminidad y la idea misma de identidad. La bruja no es bruja en oposición a la mujer: la bruja es bruja y es mujer. Su existencia se construye como un flujo de significados; como procesos (Braidotti, 2005, p. 14) entre el ser bruja y mujer, entre ser madre y caníbal.

### **El *devenir* gordo es un *devenir* minoritario**

¿Cómo se constituyen los procesos de singularización de la *yamanba*?, ¿qué implica entender la transformación corporal de la bruja como un *devenir*?, ¿de qué manera el deseo y el poder de la *yamanba* intervienen su propia subjetividad? Este apartado propone que la transformación del cuerpo de la mujer/bruja en un cuerpo gordo es un *devenir* minoritario.

Este *devenir* se da como parte de procesos de singularización (Rolnik y Guattari, 2006) y negociaciones constantes. Allí los actos realizados por la mujer, esa “identidad fija” que se muestra hacia el exterior, a los otros, no son sino una “una coreografía ficticia que se desarrolla a múltiples niveles en el seno de un yo socialmente operativo” (Braidotti, 2005, p. 95). La mujer silencia su poder y reprime su deseo para poder habitar el mundo; un mundo incapaz de comprender su potencia transformadora.

La identidad de la mujer no desaparece cuando lo abyecto habla, ya que en realidad nunca ha existido dicha identidad. Lo que existe es un *devenir* subjetivo, una serie de procesos transversales que se expresan por medio de un cuerpo (Rolnik y Guattari, 2006). De esta manera, un mismo cuerpo se constituye como un espacio de negociación de varias categorías (Torras, 2006, p. 13): la madre, la mujer, la bruja, la esposa, la hija y la caníbal.

La categoría mujer, que se manifiesta en el cuerpo de la *yamanba*, en realidad es una metáfora de feminidad pues reproduce las normas impuestas desde la lógica de poder. La bruja en cambio se constituye como una categoría abyecta que se plantea como resistencia: al cautiverio y al silencio de la metáfora femenina:

La negociación constante entre los dos polos también puede ser formulada en términos políticos a través del concepto de subjetividad como poder y deseo. Esta visión coloca al sujeto como término en un proceso coextensivo tanto del poder como de la resistencia al mismo. (Braidotti, 2005, p. 39)

Antes de *devenir* un cuerpo gordo, el cuerpo de la mujer es un cuerpo normativizado en el cual han intervenido los deseos de otros. La mujer

oculta a la bruja o la bruja muestra a la mujer. En todo caso, el “yo” femenino no es un “yo” estable que se desdobra cuando alguna de ellas lo desea, sino que está constituido a partir de contradicciones continuas. La mujer no se desdobra en bruja, más bien, la mujer y la bruja son un sujeto multiestratificado y dinámico (Braidotti, 2005, p. 149).

Así, la *yamanba* es un sujeto que se narra desde diversas estratificaciones y en cada una hay un deseo reprimido y una manifestación de los fluidos abyectos que desean escapar de su boca, de su cuerpo: la *yamanba* es hija de otra *yamanba*, quien le enseña a rechazar el lenguaje de su abyección. Es esposa, despojada del deseo erótico, que se imagina corriendo desnuda en la soledad de la montaña y es madre pues escoge morir en lugar de matar y dar paso a su poder.

Por eso, es necesario entender a la *yamanba* no como dos entidades en un mismo cuerpo, sino como una figura de flujos e interconexiones. La protagonista no es mujer y no es bruja, es ambas. De hecho, no se trata de si es una u otra cosa, si no de los procesos de singularización que dan paso a su devenir minoritario, se trata de aquello en lo que se puede convertir (Braidotti, 2005, p. 14).

En este sentido, el *devenir* gordo de la mujer es uno molecular porque configura una lógica que afecta su relación con los otros y se da como un proceso diferencial (Rolnik y Guattari, 2006). El deseo de hablar y de comer se materializa en el cuerpo gordo. Ese *devenir* gordo (o proceso de singularización) se da porque el cuerpo habla lo que la bruja calla. El cuerpo por medio de su metamorfosis expresa su poder silenciado.

Si pensamos en la *yamanba* como flujos que desestabilizan la identidad femenina pre-escrita, el cuerpo gordo se construye como un espacio de disidencia corporal en términos de Masson (2014, p. 226). Lo anterior implica considerar el conjunto de procesos como un territorio escrito desde el órgano abyecto que ha sido silenciado y obligado a contener sus propios fluidos.

En términos de Lévi-Strauss, la prohibición del incesto es la base de la sociedad patriarcal. Entonces la desestabilización de esa prohibición, manifestada en el cuerpo de la bruja por medio de su deseo caníbal, es también una forma de desestabilizar esa sociedad patriarcal que la mantiene cautiva. El apetito de la bruja, que no puede satisfacer sus ansias caníbales, se convierte en una fuerza transformadora, en una potencia que se materializa en ese cuerpo gordo (Braidotti, 2005, p. 109).

### **Cuerpo gordo, cuerpo abyecto**

¿Cuál es el potencial subversivo de un cuerpo gordo?, ¿cómo entender el devenir de un cuerpo normativizado en un cuerpo gordo?, ¿por qué leerlo como un cuerpo abyecto? En lo que sigue, se propone el análisis de la categoría de cuerpo gordo desde la definición de Julia Kristeva de cuerpo abyecto.

Este concepto se refiere al cuerpo abyecto como un cuerpo sobre el cual no se tiene control según el discurso normativo. Cuando Kristeva (1982) define lo abyecto, lo hace como lo que está “afuera”, lo “liminal” y lo que no sigue las reglas de “lo normal”. En este sentido, lo abyecto es ese lugar en el cual el no-significado se enfrenta al “yo” y lo redefine al mismo tiempo que lo aniquila (p. 2).

La bruja se ve obligada a ocultar su abyección y a “actuar” dentro de los límites de la feminidad. Esta coreografía, como la llama Braidotti (2005, p. 95), va guiada por el silencio y el ocultamiento de sus propios deseos. Cuando era niña y repetía lo que otros estaban pensando en voz alta, su forma abyecta aparecía. Es decir, la figura de la bruja, esa metáfora de la abyección se construye por medio de actos de habla. Sin embargo, al callar la mujer silencia su deseo y su poder; asimismo, realiza un performance de pasividad: en lugar de hablar elige callar y en lugar de matar elige morir (Orbaugh, 1996, p. 122).

La *yamanba* no es un ser pasivo. No obstante, para poder vivir dentro de los límites de la normatividad, reprime sus impulsos y, como se mencionó anteriormente, su cuerpo se convierte en esa superficie que habla mientras la mujer calla:

その頃、女は異様に肥り始め、少し歩くとはあはあと妊婦のように肩で息をするようになっていた。もちろんそのもっとも大きな原因は、彼女がすぐれた消化器官を持っていて、常に旺盛な食欲にかられていることだったが、それにつけ加えて、彼女が他人の気分をよくしたいという哀れな性格を持っているためであった。彼女は他人がすすめる食べものを、それほど好まなくても、相手をはっきりさせないために食べてしまうのである。(Ōba Minako, 1993, p. 55)

Alrededor de ese tiempo, la mujer comenzó a volverse extrañamente gorda, tanto que, cuando caminaba un poco sus hombros se agitaban con cada respiración como los de una mujer embarazada. La razón principal de esto era que poseía órganos digestivos excepcionalmente saludables y, en consecuencia, sucumbía constantemente a su enorme apetito. Además, por su personalidad compasiva, siempre quería hacer sentir bien a otras personas y no defraudarlas, por lo que comía todo lo que le daban, incluso lo que no le gustaba.

La primera parte del cuento narra la relación de la *yamanba* con su madre. La madre continuamente se pregunta si su hija no sería una bruja de montaña y se preocupa por su futuro, pues piensa que nadie podrá quererla. La relación entre ambas es compleja: la madre siente que no debe reprimir a su hija y le dice: “eres joven, di lo que quieras, no importa lo que piensen los demás”. No obstante, para no provocar un malestar en su madre, la joven *yamanba* empieza a reprimir el habla.

En el cuento, cuando la *yamanba* es niña todo lo que dice es una repetición involuntaria de los pensamientos de su madre y de los demás. En el texto esto se ve reflejado en el hecho de que cuando la niña habla todo está escrito en *katakana* (カタカナ); silabario utilizado principalmente

para representar palabras onomatopéyicas, sonidos con y sin sentido;<sup>12</sup> por lo que se da a entender que lo que la niña repite es un flujo de sonidos que no tienen ningún sentido para ella. Sus palabras son fluidos abyectos que escapan de su boca de manera involuntaria, originados en su poder de leer la mente. Este hecho la delata ante su madre como una *yamanba*.

Kristeva en su libro *Powers of horror. An essay on abjection* (1982), al hablar de lo abyecto hace énfasis en la figura de la madre. Esto es criticado por Braidotti, quien considera que se está basando en la lógica lacaniana de la función paterna que parece criticar inicialmente. A pesar de los comentarios realizados a esta propuesta de Kristeva, hay dos aspectos que se pueden retomar para este análisis. El primero es la idea de que el origen de su poder, uno ancestral y mítico, está en la figura de la madre, pues se manifiesta como una herencia pasada de mujer a mujer y de madre a hija: "Justo antes de tomar su último aliento, se le ocurrió que su madre muerta también debía haber sido una auténtica *yamanba*" (Ōba Minako, 1993, p. 49).<sup>13</sup>

Lo segundo es que, ese poder mencionado es uno que se constituye desde lo prelingüístico (Kristeva, 1982, p. 34). La niña-*yamanba* reproduce el lenguaje sin entenderlo del todo y, sin embargo, puede hacer uso de sus poderes, los cuales están fuertemente conectados con el habla. Los fluidos rechazados por el cuerpo pueden o no ser controlados. No obstante, esos fluidos abyectos expulsados nunca dejan de ser parte del cuerpo, a pesar de ser rechazados y de encontrarse ocultos y contenidos, continúan existiendo; se manifestarán física y metafóricamente tanto en el cuerpo de la bruja como en sus fantasías.

少し大きくなって、母親が新しい玩具を買い与えると、「サア、コレデ、シバラクハシズカデ、ホットスルワ」と言い、母親がいくらかむっとして彼女を見つめると、「ナンダッテ、コノコハ、ナニカラナニマデヒトノキヲ、ヨムノカシラ。ヤマウバミタイ。ヤマウバミタイニ、ヒトニキラワレルンジャナイカシラ」もちろん、そういうことを、母親が常日頃述懐していたので、彼女は単に復誦しただけのことなのである。(Ōba Minako, 1993, pp. 52-53)

12. *La katakana también se utilizan para representar palabras extranjeras que han sido incorporadas al japonés y, en algunas ocasiones, para hacer énfasis en términos específicos dentro de un texto.*
13. 多分、死んだ母親も、正真正銘の山姥であったのだろうと、息をひきとる前に女はちらと思った (Ōba Minako, 1993, p. 60).

14. *Las palabras separadas por guiones son un intento de traducir los sonidos silábicos que emite la niña como un reflejo de los pensamientos de su madre y que, en el texto, están escritos en katakana.*

Cuando creció un poco más, su madre le compraba juguetes nuevos y [la niña] le decía: “To-ma, qué-da-te tran-qui-la por un tiem-po”. Su madre que estaba molesta la miraba y ella continuaba: “Qué es es-ta ni-ña que pue-de le-er la men-te, pa-re-ce u-na ya-ma-u-ba. La gen-te la o-dia-rá co-mo o-dia a las ya-mau-ba”.<sup>14</sup> Naturalmente, había cosas que su madre decía todos los días y ella solo repetía.

Lo abyecto se genera desde adentro del cuerpo como una oposición al sistema que lo domina. Visto de esta forma, si lo abyecto se piensa como transgresor, entonces, también se debe ver su potencial político. Masson (2014), por ejemplo, define el cuerpo gordo como un cuerpo que traspasa los límites impuestos y, ya que el cuerpo es un artefacto normativizado (p. 226), un cuerpo gordo, que desafía estos límites y normas; es un cuerpo abyecto.

En este sentido, la ambigüedad de la abyección abre un universo de posibilidades y construcciones que permiten poner en duda la legitimidad del orden social y simbólico. Es decir, el cuerpo gordo es un cuerpo que está fuera de los límites de la normatividad: “El control del cuerpo, de su corpulencia, de su forma, se traduce como el control sobre uno mismo” (Le Breton, 2015, p. 21). Así, un cuerpo gordo es un cuerpo sin control y, por lo tanto, sin límites.

### **Biopolítica, diagnóstico y violencia médica**

¿Qué tipo de mecanismos de poder ejercen violencia sobre el cuerpo de la *yamanba*? ¿De qué manera las tecnologías políticas afectan el cuerpo?, ¿qué implica que su *devenir* fuese regulado por el aparato médico? La mujer-bruja acude al médico porque siente dolor y molestias, pero siempre recibe el mismo diagnóstico: la menopausia. Este apartado propone estudiar el diagnóstico médico desde la propuesta de biopolítica de Foucault (1976), la cual luego es retomada por autores como Deutscher (2019) y Coll-Planas (2011).

Foucault, en *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber* (1982), define la biopolítica como “los mecanismos que convierten el poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (p. 122), en otras palabras, mecanismos reguladores y correctivos que utilizan las tecnologías políticas para intervenir el cuerpo. Estas se construyen desde distintos aparatos: el judicial, el gubernamental, el médico, entre otros. En el caso de la sexualidad, vista por Foucault como una tecnología política, el aparato médico desempeña un papel central por medio de los procesos de individualización (p. 125):

La histerización de las mujeres, que exigió una medicalización minuciosa de su cuerpo y su sexo, se llevó a cabo en nombre de la responsabilidad que les cabría respecto a la salud de sus hijos, de la solidez de la institución familiar y de la salvación de la sociedad. (Foucault, 1982, p. 126)

Así, los procesos de individualización involucran un diagnóstico que articula el poder en el cuerpo: la patologización de lo abyecto. Es decir, en estos procesos de patologización lo abyecto (la histeria, la obesidad y la transexualidad) es considerado un fenómeno individual, un trastorno o una enfermedad. Asimismo, debe ser diagnosticado y tratado por medio de procesos de normalización social y corporal, mientras se invisibiliza que son producto de la violencia de los dispositivos de representación social (Coll-Planas, 2011, p. 55).

En el cuento un médico le dice a la *yamanba* que sus molestias corporales son solo resultado de la menopausia. Desde que cumplió 40 años ha recibido el mismo diagnóstico. Así, por medio de un diagnóstico se individualiza un fenómeno social. Además, el “trastorno” que sufre la bruja es producto de la supresión del deseo y el poder. El diagnóstico es tan (o más) violento que los otros mecanismos de normalización social y corporal. Este diagnóstico obliga a la bruja a continuar viviendo su dolor en silencio, la hace creer que su sufrimiento es “normal” por el simple hecho de ser mujer. A su vez, convierte su dolor en un dolor individual:

15. *Un ejemplo de esto serían las ficciones de mujeres como asesinas de embriones construida por las agrupaciones "pro-vida".*

さて、彼女は肥満のため、だんだん血管が圧迫され、動脈硬化を起し始めた。からだの方々がしびれ始め、頭痛がして耳鳴りがするようになり、医者にかかると、医者は更年期障害だと診断した。彼女は四十過ぎて間もなく更年期障害だと言われ、それ以後、実に二十年間に亘って同じ病名を着せられた。(Ōba Minako, 1993, p. 56)

Ahora que había engordado, comenzó a desarrollar arteriosclerosis, ya que sus venas estaban sometidas a una presión creciente. Sentía entumecimiento en varias articulaciones, sufría dolores de cabeza y tenía zumbidos en los oídos. Cuando el médico la vio, le diagnosticó que estaba pasando por la menopausia. A sus cuarenta y tantos años le dijeron que sufría de menopausia, y desde entonces durante más de veinte años había seguido recibiendo la misma explicación.

Penélope Deutscher en *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault* (2019) hace una revisión de los planteamiento de Espósito y de Foucault y afirma que “lo biopolítico siempre corre el riesgo de revertirse a una política de la muerte” (p. 62). Deutscher considera que la lógica biopolítica que impone a las mujeres responsabilidades, deberes y espacios específicos, también da paso a una tanatología reproductiva, en donde se construyen ficciones políticas en torno a la maternidad y a los sujetos femeninos como capaces de propagar la muerte.<sup>15</sup> Para ilustrar lo anterior, analiza a las mujeres históricas mencionadas por Foucault (1976) y dice que la mujer histórica no es un objeto de represión, sino “figuras intensificadas de interés, interpretación, identidad, identificación, autoidentificación y problematización” (Deutscher, 2019, p. 354).

En otras palabras, se establece la imagen del sujeto femenino capaz de propagar la muerte como un medio de legitimación de las tecnologías del cuerpo, exponiendo a las mujeres a otras formas de violencia. En el caso de la figura de la *yamanba*, históricamente se construye como un relato de la maldad femenina y su capacidad de agencia y poder se articula desde lo negativo. No obstante, en la narración la *yamanba*, a pesar de poseer el poder de dar la muerte, no hace uso de él.

## Referencias

- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal Ediciones.
- Chomsky, N. (2004). *La arquitectura del lenguaje*. Kairós.
- Coll-Planas, G. (2011). La policía del género. En M. Missé y G. Coll-Plana (eds.), *Género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad* (pp. 55-88). Egales.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI.
- Rolnik, S. y Guattari, F. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de sueños.
- Deutscher, P. (2019). *Crítica de la razón reproductiva: los futuros de Foucault*. Eterna cadencia.
- Ellmann, M. (2015). Eating, Obesity and Literature. En D. Hillman y U. Maude (eds.), *The Cambridge Companion to The Body in Literature* (pp. 58-72). Cambridge University Press.
- Hanson, C. (2015). The maternal body. En D. Hillman y U. Maude (eds.), *The Cambridge Companion to The Body in Literature* (pp. 86-100). Cambridge University Press.
- Kyrölä, K. y Harjunen, H. (2017). Phantom/liminal fat and feminist theories of the bodies. *Feminist Theory*, 18(2), 99-117. <https://doi.org/10.1177/1464700117700035>
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Columbia University Press.
- Lagarde, M. (2015). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Siglo XXI.

- Le Breton, D. (2015). Belleza femenina al borde de la ficción. En A. Díaz y F. Giménez (coords.), *Ficciones del cuerpo* (pp. 11-30). Uam-Xochimilco.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Masson, L. (2014). Un rugido de rumiantes. Apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo. En M. Sola (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 225-236). Tlalaparta.
- Ōba, M. (1993). Yamanba no bishō. En S. Watanabe (ed.), *Tanpen Josei Bungaku: Gendai* (pp.51-60). Ōfū.
- Orbaugh, S. (1996). The Body in Contemporary Japanese Women's Fiction. En P. Gordon y J. Walker (eds.), *The Woman's Hand. Gender and Theory in Japanese Women's Writing* (pp. 119-164). Stanford University Press.
- Pavlov, T. (1994). Consuming the Body: Literal and Metaphorical Cannibalism in Peter Greenaway's Films. En K. Kutzbach y M. Mueller (eds.), *The Abject of Desire. The Aestheticization of the Unaesthetic in Contemporary Literature and Culture* (pp. 129-147). Rodopi.
- Reider, N. (2010). *Japanese Demon Lore. Oni from Ancient Times to The Present*. University Press of Colorado.
- Shapiro, A.-L. (1992). Disordered Bodies/Disorderly Acts: Medical Discourse and the Female Criminal in Nineteenth-Century Paris. En D. Helly y S. Reverby (eds.), *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women's History* (pp. 123-134). Nueva York: Cornell University Press.
- Solovay, S. y Rothblum, E. (Eds.). (2009). *The Fat Studies Reader*. New York University Press.
- Terazawa, Y. (2001). *Gender, knowledge, and power: reproductive medicine in Japan, 1690-1930*. University of California Press.
- Thomas, L. (2003). *Politics of the Womb. Woman, Reproduction, and the State in Kenya*. University of California Press.

- Torras, M. (2006). *Corpus de lecturas. En M. Torras (ed.), Corporizar el pensamiento. Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental* (pp. 11-15). Universidad Autónoma de Barcelona, Mirabel Editorial.
- Ueno, C. (1996). Lusty Pregnant Women and Erotic Mothers: Representations of Female Sexuality in Erotic Art in Edo. En S. Jones (ed.), *Imaging Reading Eros. Proceedings for the conference Sexuality and Edo Culture 1750-1850* (pp. 110-114). Indiana University.
- West, Russel (2007). Abject Cannibalism: Anthropophagic Poetics in Conrad, White, and Tenant – Towards a Critique of Julia Kristeva's Theory of Abjection. En K. Kutzbach y M. Mueller (eds.), *The Abject of Desire. The Aestheticization of the Unaesthetic in Contemporary Literature and Culture* (pp. 235-254). Rodopi.