



# Artigos

# **Cuerpas gordas de Abya Yala: colonialidad, racismo y gordofobia**

**Cynthia J. L. Montalbetti**

¡DALE!, PPGICAL - EHAL / UNILA

## Cuerpas gordas de Abya Yala: colonialidad, racismo y gordofobia

### Resumen:

El artículo tiene como finalidad señalar a las cuerpas gordas de Abya Yala como aversión del proyecto corporal civilizatorio, el cual está sostenido por la colonialidad que ha sido establecido con el propósito de negar, categorizar a las personas, quitarles total o parcialmente la humanidad y colocarlas bajo la lógica capitalista, patriarcal y racista. Asimismo, resulta importante comprender cómo la construcción de la europeización corporal delgada fue naturalizada como universal y única posible de habitar, relacionando la gordura como marca inherente del racismo y las mujeres. Además, es imprescindible traer un panorama histórico y discursivo de la patologización de la gordura, que fomenta y sustenta las violencias gordofóbicas bajo el imperativo de la salud. Y como último punto, este trabajo presenta la intención de plasmar de forma sucinta la trayectoria del Activismo de la Gordura y así comprender su lucha y reivindicaciones.

**Palabras Claves:** Abya Yala; colonialidad; cuerpas gordas; gordofobia; proyecto corporal colonial civilizatorio; patologización de la gordura.

## Corpas gordas de Abya Yala: colonialidade, racismo e gordofobia

### Resumo:

O objetivo do artigo é apontar os corpos gordos de Abya Yala como uma aversão ao projeto de corpo civilizador, que se sustenta na colonialidade, o qual se estabeleceu com o propósito de negar, categorizar as pessoas, retirar toda ou parte de sua humanidade e colocá-las sob a lógica capitalista, patriarcal e racista. Da mesma forma, é importante compreender como a construção da europeização do corpo magro foi naturalizada como universal e a única possível de habitar, relacionando a gordura como marca inerente ao racismo e à mulher. Além disso, é fundamental trazer um panorama histórico e discursivo da patologização da gordura, que promove e sustenta a violência gordofóbica sob o imperativo da saúde. E, como último ponto, este trabalho apresenta a intenção de captar de forma sucinta a trajetória do Ativismo Gordo para compreender sua luta e demandas.

**Palavras-Chaves:** Abya Yala; colonialidade; corpos gordos; gordofobia; projeto corporal civilizatório colonial; patologização da gordura.

## Fat bodies from Abya Yala: coloniality, racism and fatphobia

### Abstract:

The objective of the article is to point out the fat bodies of Abya Yala as an aversion to the civilizing body project, which is based on coloniality that was established with the purpose of denying, categorizing people, removing all or part of their humanity and place them under a capitalist, patriarchal and racist logic. Likewise, it is important to understand how the construction of the "Europeanization" of the thin body was naturalized as universal and the only one possible to inhabit, relating fat as an inherent mark of racism and women. In addition, it is essential to bring a historical and discursive overview of the pathologization of fat, which promotes and sustains fat-phobic violence under the imperative of health. And, as a last point, this work presents the intention of succinctly capturing the trajectory of Fat Activism and thus understanding its struggle and demands.

**Keywords:** Abya Yala; coloniality; fat bodies; fatphobia; colonial civilizing corporal project; fat pathologization.





## Introducción

El artículo es parte de mi Trabajo de Conclusión de Curso (TCC) de la *Pós-Graduação Lato Sensu em Ensino de História e América Latina*<sup>1</sup>, de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA). Y tiene la intención señalar a las Cuerpas Gordas de Abya Yala<sup>2</sup> como oposición al proyecto corporal civilizatorio, el cual está sostenido por la colonialidad que sirve para negar, categorizar a las personas, quitarles total o parcialmente la humanidad y colocarlas bajo la lógica capitalista, patriarcal y racista.

Resulta importante comprender cómo la construcción del cuerpo hegemónico blanco fue naturalizado como universal y único posible de habitar, que anula y hasta aniquila aquellos que están fuera de la norma estética de la delgadez, patologizando la gordura. Y esto quiere decir que la flacura es una herencia eurocéntrica, que nos sujeta a una europeización corporal como enfatiza constanzx alvarez castillo (2016), pero cabe destacar que hasta en el caso del sometimiento y por eso el adelgazamiento, jamás los cuerpos de este lugar que habitamos se igualará a las cuerpos blancas del “primer mundo”.

Así, es imprescindible traer un panorama histórico y discursivo, los cuales fomentan y sustentan los comportamientos gordofóbicos porque, aunque la naturalización de las valoraciones con relación a la gordura sea de conocimiento de todos, entiendo como fundamental mostrar de dónde vienen.

Y teniendo en consideración este espacio geográfico donde habitamos y la pauta relacionada a corporalidades gordas, este artículo tiene como prioridad coser discusiones a partir de epistemologías gordas del sur global, principalmente trayendo como protagonistas a cuatro Activistas Gordas de Abya Yala que son referencia en la región, ya que han contribuido enormemente dentro del área de los Estudios Gordos. Ellas son Laura Contrera<sup>3</sup>, Lucrecia Masson<sup>4</sup>, Magdalena Piñeyro<sup>5</sup> y constanzx alvarez castillo<sup>6</sup>.

En virtud de todo lo expuesto anteriormente, el artículo será dividido en cuatro partes: 1) Invasión de las Américas, la invención de los otros por medio de la colonialidad; 2) Proyecto corporal del occidente (colonial-civilizatorio), el racismo, la gordofobia y las mujeres racializadas; 3) Panorama histórico y discursivo sobre patologización de la gordura y el ideal de la delgadez y 4) Activismos Gordos.

---

**1** Pós-Graduação Lato Sensu, Especialização em Ensino de História e América Latina. Ver en: <https://portal.unila.edu.br/especializacao/historia-america-latina>

**2** Abya Yala proviene del idioma kuna y es el término sugerido por el líder aymara Takir Mamani al Consejo Mundial de Pueblos Indígenas que desde 1977 en adelante admitieron como nombre del continente. En el idioma kuna “Yala” significa tierra, territorio y “Abia” significa, agujero de la sangre, madre madura, virgen madura, tierra en plena madurez. Para Mamani, llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos.

**3** Profesora de Filosofía, abogada por la Universidad Nacional de La Matanza (UnLaM), doctoranda en Estudios de Género Universidad de Buenos Aires (UBA).

**4** Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Master en Estudios Museísticos y Teoría Crítica del Programa de Estudios Independientes (PEI) por el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA) y la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB).

**5** Licenciada en Filosofía y Máster en Estudios de Género y Política de Igualdad por la Universidad de La Laguna (ULL).

**6** Escritora, artista y performer.

De esta manera, a través de una exploración teórica, realizaré una revisión feminista, gorda-dactivista y decolonial. El trabajo entonces estará apoyado en una investigación cualitativa y además, un análisis de contenido (DÍAZ y NAVARRO, 1998), que se dará a partir de documentos institucionales, periodísticos, entrevistas y obras de carácter científico.

## **1. Invasión de las Américas, la invención de los otros por medio de la colonialidad**

La edificación de la historia mundial está conformada desde lo que Dussel (2000) propone como modernidad y esta se asienta con la invasión de nuestra Abya Yala, o sea, nunca hubo empíricamente historia mundial hasta el 1492, que es la fecha de iniciación del despliegue del sistema-mundo (DUSSEL, 2000, p. 27). Maldonado-Torres (2007) salienta que la modernidad como discurso y práctica no sería factible sin la colonialidad, y la colonialidad está fundada en una dimensión inescapable de discursos modernos (p. 132).

A partir de este momento Europa sacó ventaja y se colocó como superior por medio de la acumulación de riqueza, experiencias y conocimientos mediante el saqueo del continente (DUSSEL, 2000, p. 48). Pasaron a organizar y pensar la totalidad del tiempo y del espacio en toda la humanidad, situando sus experiencias y especificidades histórico-culturales como patrón de referencia superior a través de la construcción eurocéntrica (LANDER, 2000). Se instaura entonces en nuestra región la Colonialidad como:

[...] un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

También la Colonialidad del Poder se da a partir del momento que se cuestiona si los “indios” tenían alma o no. Así, para Quijano (2000), esta se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población, la cual afecta la existencia social cotidiana y a escala societal. Ya la Colonialidad del Saber está relacionada a la imposición del eurocentrismo como forma de conocer el mundo, como perspectiva única de conocimiento y el descarte de la producción intelectual indígena y afro como “conocimiento” y así también su capacidad intelectual (WALSH, 2007, p. 104) y la Colonialidad del Ser<sup>7</sup> como la “[...] condena de los habitantes del sur global a vivir bajo el peso de una culpa o una deuda que supone la imposibilidad de existir auténticamente en razón del alienante sometimiento del que son objeto” (GARCÍA, CORZO, 2019, p. 5).

### **1.1 Negación del Ser**

Dussel (2015) sostiene la modernidad – que es un evento inextricablemente relacionado al colonialismo – como una totalidad generadora de un otro, que al mismo tiempo que lo niega, también lo inventa. O sea, se les negó a los habitantes de esta región y también a las personas negras secuestradas de África su Ser y “[...] negar al colonizado significa negar su humanidad, su autonomía, su cultura e incluso sus facultades cognitivas, infravalorándolo y sometiéndolo a la lógica cultural del colonizador” (GARCÍA, CORZO, 2019, p. 5).

---

<sup>7</sup> Para Maldonado-Torres: “La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas” (MALDONADO-TORRES, 2007, 130-31).

De esta manera, la raza fue la forma de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por los invasores (QUIJANO, 2000, p. 203) y el sujeto blanco es colocado como el único y después existen los Otros, o sea, es una “práctica relacional”, donde existe un patrón hegemónico establecido por un proyecto civilizatorio que es colonial y al mismo tiempo estarán las otras disidencias inventados por Europa: salvajes, bárbaros, medio-humanos y no humanos. Según Alcântara (2020), es necesario además atender sobre el papel de las órdenes religiosas en ese proceso de tomada y ocupación de los territorios referidos como “Nuevo Mundo”, esto se da porque la práctica epistémica a través de sus ataques catequizadores está íntimamente ligada al rostro más cruel del *ego conquiro*<sup>8</sup>, la práctica del asesinato (p. 50).

## 1.2 Del discurso racista teológico al discurso racista biológico

Grosfoguel (2011) salienta que el “racismo de color” no fue el primer discurso racista, sino que lo que le antecede es el “racismo religioso” (“pueblos con religión” versus “pueblos sin religión” o “pueblos con alma” versus “pueblos sin alma”) como primer elemento racista del sistema-mundo patriarcal, eurocéntrico, cristiano, moderno y colonialista (GROSFOGUEL, 2016, p. 36).

Como resultado del impacto de la invasión de Abya Yala, ocurre una transformación en los viejos discursos del racismo religioso europeo en discursos de discriminación racial con el “racismo de color”. Se establece en la modernidad una relación entre el imperio, religión y raza:

[...] A relação entre a religião e o império estaria no centro de uma transformação dramática de um sistema de poder baseado em diferenças religiosas para outro baseado em diferenças raciais. É justamente por essa razão que na Modernidade a episteme dominante não seria mais definida pela tensão e pela colaboração mútuas entre a ideia de religião e a visão imperialista do mundo conhecido, mas, mais precisamente, através de uma relação dinâmica entre o império, a religião e a raça. Ideias sobre raça, religião e império funcionavam como cortes significativos no imaginário do mundo moderno e colonial emergente (GROSFOGUEL, 2016, p. 35 apud MALDONADO-TORRES, 2008, p. 230).

Esto quiere decir que hubo un enredo entre la religión centrada en la jerarquía global del cristianismo y el centralismo racial y étnico del occidente, donde pasan a identificar los practicantes de una espiritualidad no occidental como debajo de la línea de lo humano.

Entre 1492 y 1552 se da el debate de Valladolid en la Escuela de Salamanca cuando el estado imperial español pone a juicio por un tribunal cristiano-teológico la decisión final acerca de si los “indios” tenían alma o no. El discurso ganador fue el de Bartolomé de las Casas, donde él alegaba que “los indios” si tenían alma pero que eran pueblos que estaban en estado de barbarie, mientras que Ginés Sepúlveda<sup>9</sup>, alegaba que no tenían alma.

**8** Para Grosfoguel: “O que conecta o ‘conquisto, logo existo’ (Ego conquiro) com o idolátrico ‘penso, logo existo’ (Ego cogito) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo ‘extermino, logo existo’ (Ego extermino). É a lógica conjunta do genocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o ‘conquisto’ e o racismo/sexismo epistêmico do ‘penso’ como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O Ego extermino é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o Ego conquiro e o Ego cogito. (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

**9** Ginés Sepúlveda defendía la posición a favor de la esclavización de los “indios” en el proceso de trabajo sin que esto fuera pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumento para demostrar la inferioridad de los “indios” por debajo de la línea de lo humano, era el argumento moderno capitalista de que los “indios” no tienen sentido de la propiedad privada ni noción de los mercados, porque producen bajo formas colectivas y distribuyen la riqueza con reciprocidad (GROSFOGUEL, 2013, p. 47).



[...] Nessa disputa paradigmática, dois teólogos disputaram argumentos a respeito da humanidade dos “índios”. Enquanto Guinés de Sepúlveda defendía a escravização dos “índios”, sob o argumento de que esse processo não se tratava de um “pecado aos olhos de Deus”, Bartolomé de Las Casas reivindicava a ideia de que os “índios” tinham alma, e, por isso, não poderiam ser escravizados, mas que, por estarem num estado de barbárie, tinham, portanto, a necessidade de serem “cristianizados” para serem “salvos” e poderem ser integrados ao “reino de Deus” (ALCÂNTARA, 2020, p. 51).

El debate trajo como conclusión que esclavizar a los indígenas era un pecado a los ojos de Dios, por eso ellos “[...] fueron transferidos en la división internacional del trabajo de mano de obra esclava a otra forma de trabajo forzado y coercitivo conocido como la ‘encomienda’ (GROSFOGUEL, 2013, p. 48). Y como resultado de esa “transferencia”, la población africana fue secuestrada y llevada al Nuevo Mundo, condicionadas al trabajo esclavo, lo que llevó la sustitución del racismo de color, el cual se convierte en la configuración que estructurará la sociedad.

La decisión de llevar cautivos de África para esclavizarlos en el continente americano tenía relación directa con la conclusión del juicio de Valladolid en 1552. Aquí comenzó el secuestro masivo y el tráfico transatlántico de africanos para ser esclavizados en la Américas y que tendría vigencia por los siguientes trescientos años. Con la esclavización de los africanos, el racismo religioso fue complementado o lentamente sustituido por el racismo de color. Desde entonces, el racismo contra los negros se convirtió en una lógica estructurante constitutiva fundacional del mundo moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2013, p. 48).

Alcântara (2020) salienta que la adoctrinación cristiana fue la primera en mundializar los principios civilizatorios y jerarquizarlos, siendo los indígenas aquellos que deberían ser tutelados y la población negra encuadrados en la categoría del “no ser”, de “no humano”.

A doutrinação cristã foi a primeira forma de mundializar os “princípios civilizatórios” de uma cultura que se julgava “mais culta e humana”, tendo, ademais, a despeito das contendas sobre a humanidade do “índio” nativo das Américas, a função também de hierarquizar a condição de humanidade entre os “mais humanos” (os colonizadores) e “os humanos naturais”, os humanos “selvagens” (algumas categorizações seletivas de colonizados), que, por seu “estado natural”, precisariam ser tutelados. Nessa totalidade humana, como já disse, não estão incluídos, no entanto, os povos colonizados de África. Estes estão, a priori, radicalmente enquadrados na categoria de “não-ser”, de “não-humano” (ALCÂNTARA, 2020, p. 58).

Pero cabe resaltar que aunque la discusión de Bartolomé de las Casas a principio sobresalió y “[...] se transmutó con el ascenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre ‘primitivos a civilizar’” (GROSFOGUEL, 2013, p. 47), fue también el discurso teológico de Sepúlveda que construyó en los siglos posteriores los discursos racistas biológicos por medio de la ciencia.

El discurso racista biológico es una secularización científicista en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda. Cuando la autoridad del conocimiento pasó en Occidente de la teología cristiana a la ciencia moderna después del Proyecto de Ilustración del siglo XVIII y de la Revolución Francesa, el discurso racista teológico de Sepúlveda que podríamos caracterizar como “gente sin alma” mutó con el ascenso de las ciencias naturales a un discurso racista biológico de “gente sin biología humana” y más tarde a “gente sin genes” (sin la genética humana) (GROSFOGUEL, 2013, p. 47).

Y la proposición darwinista será uno de los surcos de extrapolaciones que actualizará el racismo, como las ideologías racialistas (ALCÁNTARA, 2020, p. 63). Esto quiere decir que la Colonialidad del Poder como la lógica de naturalización de las diferencias jerarquizadas socialmente alcanzó su clímax por medio de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 139).

### 1.3 Caza a las brujas, Colonialidad del Género y la producción de subjetividades coloniales en las mujeres racializadas

Antes de adentrar al sistema de género moderno colonial, es necesario salientar algunas consideraciones expuestas por Federici (2004) sobre la conquista de las mujeres indoeuropeas acusadas de brujería. Su tesis, según Grosfoguel (2013) “[...] es que la caza de brujas contra las mujeres en territorio europeo tenía que ver con la acumulación primitiva durante la expansión capitalista temprana para la formación de la reserva de mano de obra para el capitalismo global” (p. 51). Además explana que la “[...] persecución de estas mujeres comenzó a finales de la época medieval, pero se intensificó en los siglos XVI y XVII (el largo siglo XVI) con el auge de las estructuras de poder “modernas/coloniales capitalistas/patriarcales” (p. 50).

Para Federici (2004), el exterminio de estas mujeres (genocidio/epistemicidio) se dio por medio de la “caza a las brujas”, donde ellas fueron torturadas, quemadas vivas o colgadas, pues eran vistas como destructoras del sexo masculino, acusadas de haber vendido su cuerpo y alma al demonio. Pero existía también otro trasfondo, pues lo que realmente querían eliminar era cualquier tipo de protagonismo, dado la posesión de conocimiento y rol de liderazgo de las mujeres.

Su conocimiento cubría diferentes áreas, como astronomía, medicina, biología, ética, etc. Estaban empoderadas por la posesión de un conocimiento ancestral y su rol principal en las comunidades estaba en ser líderes y organizadoras de formas de organización económica, política y social similares a las comunas (GROSGOQUEL, 2013, p. 50).

Y esta práctica sirvió también como “[...] instrumental a la construcción de un orden patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado y transformados en recursos económicos” (FEDERICI, 2004, p. 230). Así, la inquisición fue sustentada por los Estados europeos, la Iglesia, intelectuales de mayor prestigio de la época, incluidos filósofos y hombres de ciencia, también artistas, juristas, magistrados y demonólogos. Estos sistematizaron y organizaron formas de eliminar las prácticas, el conocimiento y cualquier vestigio de autonomía de las mujeres de la época eliminando sus conocimientos a través de sus cuerpos<sup>10</sup>. Y del mismo modo, la “[...] caza de brujas y las acusaciones de adoración al Demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo” (FEDERICI, 2004, p. 273).

Según Pereda (2014), la brujería y la demonología americana fueron fenómenos introducidos por emigrantes del norte de España y Portugal, y así curas europeos, traían consigo guías como *Malleus Maleficarum* u otras guías eclesiásticas en sus misiones al Nuevo Mundo (p. 54). La práctica de someter a las mujeres de este territorio fue también una forma de sometimiento y

---

**10** Para Grosfoguel: “en el caso del genocidio/epistemicidio contra las mujeres indoeuropeas, no hubo libros que quemar, puesto que la transmisión del conocimiento se hacía de generación en generación mediante la tradición oral. Los «libros» eran los cuerpos de las mujeres y, por ende, de manera similar al destino de los «libros» andalucés e indígenas, sus cuerpos fueron quemados vivos. (GROSGOQUEL, 2013, p. 51).

aniquilación de las mujeres originarias ya que “[...] tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad” (FEDERICI, 2004, p. 304). Grosfoguel (2013) salienta además que Federici enlazó la esclavitud africana en el continente americano con la cacería de brujas en Europa. Según ella, eran como dos caras de la misma moneda, pues la acumulación de capital a escala mundial necesitaba incorporar mano de obra para el proceso de acumulación capitalista.

Pudimos ver entonces como existe todo un enmarañado de construcciones discursivas sostenidas por la Iglesia y los Estados europeos por medio de la Colonialidad que sirvieron de justificativa para el sometimiento en nuestra región. Y también es imprescindible salientar como se moldea la visión de las mujeres por medio de la Colonialidad del Género. Vale destacar que para Lugones, “[...] el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad” (LUGONES, 2008, p. 93).

Según Abellón (2014), la Colonialidad colocó a la mujer negra como un animal, no como un ser humano. Siendo así, de igual forma la indígena, éstas fueron marcadas sexualmente como hembras, pero eso sin las características que acompañan la femineidad, pues “[...] eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres ‘sin género’, marcadas sexualmente como hembras” (LUGONES, 2008, p. 94). Siendo así, sólo las mujeres burguesas blancas eran contadas como mujeres y destinadas al ámbito privado y la tutela del hombre blanco.

La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como “engenerizada” y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas (LUGONES, 2008, p. 93-94).

La pérdida de posición social de las mujeres ocasionadas por la expansión del capitalismo colonial y patriarcal trae como consecuencia la inferiorización, violencias, discriminaciones y estigmas que todavía prevalecen en nuestra sociedad, pero de una forma mucho más velada en relación al pasado aunque aún violentas, sustentadas por discursos forjados desde la colonización europea.

## 2. Proyecto corporal del occidente (colonial-civilizatorio), el racismo, la gordofobia y las mujeres racializadas

Debemos enmarcar que el cuerpo hace parte de un proyecto civilizatorio y entender que no existe un cuerpo universal, porque es lo que el occidente nos ha enseñado, y las vivencias no son las mismas en todos lados, sino que estamos situados dentro de un proyecto corporal que tiene una vinculación con el progreso, que es algo que se inscribe en el cuerpo que se encarna, pues trae una noción de futuro, de avance, como un logro o mejora de la vida o del cuerpo (MASSON, 2020)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Esta discusión levantada por Masson fue hecha durante en las Jornadas Bollofeministas de la Plataforma de Encuentros Bolleros de Madriz, en la Mesa 3 llamada “El cuerpo en tiempos de Hecatombe- Proyecto Corporal y crisis civilizatoria, disponible en youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=TCSeCBfIxEG>).

Dicho eso, hay dos puntos esenciales que deben ser destacados entonces, el primero es que los cuerpos, principalmente los proletarios, han servido como máquina de generar riqueza para las clases más abastadas, o sea, su cuerpo debe ser funcional, normal. Para Angelino y Rosato (2009) una corporalidad normal está relacionada con lo eficaz y hábil, capaz de adaptarse eficientemente a las exigencias de la vida productiva (p.28), y para que esto suceda se crean patrones para regularlos por medio de lo Foucault (1995) llama de dispositivo<sup>12</sup> para su corrección, transformación y adecuación.

El segundo punto es que en el caso de nuestra región, las corporalidades están al servicio de la lógica patriarcal, racista y capitalista. Se encuentra siempre debajo y son inferiores a los del occidente, pues se establecieron relaciones coloniales, jerárquicas y violentas al servicio de las necesidades y los intereses de las metrópolis. Esto quiere decir que las corporalidades están sujetas un entramado occidental, que establecen oposiciones binarias como: oriente/occidente, primitivo/civilizado y por sobretodo, europa/no europa (CASTILLO, 2014, p. 196).

Se instauran en el sur global – en nuestro continente – los proyectos de nación mestiza donde queda implícita la necesidad del blanqueamiento de la población edificado como signo del progreso social; y así se impulsa el favorecimiento de la migración europea durante el siglo XIX a todos los países de la región con el objetivo de ir mejorando la raza, o sea, blanqueando la raza mestiza generacionalmente (PIEDRAHÍTA, 2013, p. 183). En ese sentido, Martí (2012) afirma que hay diferentes formas de colonizar los cuerpos, la primera se dió en su minusvaloración mediante las teorías raciales y la segunda a través de la colonización corporal.

Nuestra historia nos enseña que una de las que ha tenido más relevancia es su minusvaloración mediante las teorías raciales que han surgido en un contexto de colonialidad. De esta manera se construían relaciones jerárquicas recurriendo al diferente color de la piel, las características del cabello o las medidas craneanas. Pero además de estos aspectos que tanta relevancia han tenido para el racismo, lo que podemos entender como colonización corporal se manifiesta también a través de los procesos aculturadores relativos a la presentación social del cuerpo (MARTÍ, 2012, p. 320).

Estos mecanismos vislumbran lo que Masson (2021)<sup>13</sup> sostiene sobre colonialidad, el cual es un proceso abierto y que se reactualiza. Y donde la modernidad como régimen espacio temporal produce cuerpos y las estandarizaciones que se imponen sobre este tienen su base y sustento en el orden colonial. Piedrahíta (2013) menciona además que el arquetipo de lo blanco como marca de poder de las maquinarias capitalistas fueron alimentadas por la cultura mediática, los espectáculos, la biotecnología y las estéticas corporales (p. 66-67). Esto significó que se les quiso/quiere convencer a los de Abya Yala ellos (nosotros), las costumbres, saberes y adhiero que sus trazos fenotípicos, sus cuerpos son inferiores, y por eso la blancura ha servido como una especie de capital racial - entendido por Gonzaga y Da Costa Junior (2020) como parámetro y símbolo para medir la valoración social, moral, cognitiva y, en definitiva, humana (p.248).

## 2.1 El origen colonial de la gordofobia

**12** É um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, 1995, p. 244).

**13** Son reflexiones de Lucrecia Masson, hechas en la Cátedra Annetta Nicoli, Conferencia: Cuerpo, exceso y mundos incommunes: Un interludio rumiante. disponible en youtube ([https://www.youtube.com/watch?v=\\_SucJX4JvRM&ab\\_channel=UniversidadMiguelHern%C3%A1ndezdeElche](https://www.youtube.com/watch?v=_SucJX4JvRM&ab_channel=UniversidadMiguelHern%C3%A1ndezdeElche)).

La gordofobia es la discriminación a la que nos vemos sometidas las personas gordas y que trae como consecuencia humillaciones, invisibilización, maltrato, ridicularización, patologización, marginación, exclusión y hasta violencia física (PIÑEYRO, 2019, p. 33). Es un proceso de estigmatización que se basa en dispositivos sociales, mediáticos, culturales y médicos para perpetuar modelos de cuerpos aceptables (RODRIGUES; ARCOVERDE, 2014, p. 12)

Piñeyro (2019) sostiene que en un mundo que considera que solo debe tratarse bien a los seres humanos – no todos –, considerar a las poblaciones de estos continentes “menos humanos” permitió maltratarlos y justificó la esclavitud (p. 70). Esto significa que hay una división creada para diferenciar a los humanos y no humanos. Y las personas que están arriba de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con subjetividad y con acceso a derechos, mientras aquellas que están por debajo de la línea de lo humano son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada (Fanon, 2010). Así, emerge un contexto socio-histórico que produce también subjetividades coloniales, el cual hace operable y eficaz el discurso de una supuesta hegemonía y superioridad blanca ligada al capitalismo mundial y un sistema de dominación estructurado alrededor de la idea de raza (MALDONADO-TORRES, 2017, p. 132).

Y en el caso de las corporalidades de nuestra región podemos ver como han sido plasmadas estas nociones de superioridad e inferioridad producidas desde que los europeos ocuparon el continente, ya que la población blanqueada puede ser vista como sinónimo de progreso social, pero también sinónimo de progreso estético-corporal (PIEDRAHÍTA, 2013, p. 178).

Parafraseando a Canessa (2008), las imágenes de blancura en Latinoamérica recrean aspiraciones de progreso hacia la modernidad y por supuesto de atractivo estético-corporal, puesto que la blancura se presenta como un objeto deseado tanto en el propio cuerpo como en el de los demás (PIEDRAHÍTA, 2013, p. 197).

Por eso se implanta un modelo de belleza blanqueada y única en contraposición a la no blanca, la cual es fea/disidente/grotesca, precisamente “[...] el color de la piel como las formas faciales y corporales se constituyen en marcadores simbólicos que median la forma como se perciben las personas” (PIEDRAHÍTA, 2013, p. 194). Así, para Castillo (2014), el ideal corporal occidentalizado ha patologizado y moralizado cuerpos gordos, vistos como fuera del patrón posible por la blanquitud, negando y afeando cuerpos que no se asemejan a sus formas estandarizadas. Para Contrera (2016), esta discriminación naturalizada de las personas gordas que se vuelve legítima ha reforzado el ideal social de pureza, de resonancias racistas (p. 28). Y a su vez, Masson (2019)<sup>14</sup> profundiza en el tema, afirmando que la gordofobia no puede ser pensada por fuera del orden colonial que es hetero<sup>15</sup>-cis<sup>16</sup> capitalista.

---

**14** Entrevista realizada a Lucrecia Masson. Lucrecia Masson: “Hay muchas resistencias a reconocer que la base de España es el robo colonial”. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/lucrecia-masson-gordofobia-supremacia-blanca-orden-colonial-transfeminismo>

**15** El término heterosexual se utiliza para denominar a atracción sexual por personas de sexo distinto al suyo. Ver en: <https://www.lexico.com/es/definicion/heterosexual>

**16** El término cisgénero o cis se utiliza para designar a las personas que se identifican con el sexo o género que se les atribuyó al nacer. Este término es utilizado en el activismo trans de manera inclusiva para referirse a las personas que no son transgénero. Ver en: <https://modii.org/cisgenero/>

## 2.2 La gordura como marca inherente del racismo y las mujeres

Strings (2019) alega que existe una relación entre el racismo y la gordofobia y critica el desarrollo histórico que contribuyó para el fetiche de la esbeltez y la fobia a la gordura. Para ella, la retórica científica racial sobre la esclavitud relacionó la gordura con los africanos, considerados "glotones" y el discurso religioso sugeriría que comer en exceso era una herejía (p. 6). La autora enfatiza que el final del siglo XVIII no fue casualmente el apogeo de la trata transatlántica de esclavos, sino también que se vio una masa crítica de historias que denunciaba la inclinación de los africanos por "excesos" (STRINGS, 2019a).

Fotabon (2020)<sup>17</sup> y String (2019a) denuncian que en los siglos XVIII y XIX la "exposición" de mujeres negras en situación de esclavizadas en Europa pasó a ser una práctica popular y Saartjie Baartman un ejemplo – su cuerpo estuvo expuesto en un museo en París hasta 1974. Ellas eran colocadas en mostradores para el deleite del público blanco, negándoles su humanidad. Y por eso es necesario destacar también que la sociedad gordofóbica inculcó el odio por el cuerpo gordo, como también el desprecio a los animales. Masson (2019) concuerda con esta afirmación y denuncia la animalización como parte de la relación de opresión, así la esclavitud tuvo como origen la animalización de las personas de América y África.

De este modo, el rechazo hacia los cuerpos gordos tiene una vinculación estrecha con la deshumanización y adjetivación de los cuerpos de las mujeres negras, pues para Strings (2019) el discurso de la gordura como "grosera", "inmoral" y "negra" funcionó para despreciarlas y además se convirtió en el ímpetu para la promulgación de figuras esbeltas como la forma adecuada de encarnación para las mujeres cristianas blancas de élite de los Estados Unidos (p 14), las cuales estaban sujetas a las "relaciones sociales de sexo", que es el concepto utilizado por Hirata y Ker-goat (2007) para describir a las relaciones establecidas por la división sexual del trabajo, donde el sexo femenino blanco ejercía la labor reproductiva, esto quiere decir, el trabajo destinado a atender a los hijos y realizar tareas domésticas, las cuales eran las funciones correspondidas a la supuesta naturalidad femenina blanca para el cuidado y entonces las mujeres son convertidas en objetos de satisfacción sexual de los hombres, reproductoras de herederos, de fuerza de trabajo y nuevas reproductoras (SAFIOTTI, 2004, p. 58), o sea, estaban sujetas por el mito de la domesticidad conceptualizada por Wolf (1992).

Pero se puede marcar también que la Revolución Industrial fue incisiva en la construcción de papeles otorgados a mujeres y hombres en la sociedad occidental, ya que mujeres del norte global acaban organizándose para luchar (desde el siglo XVIII) por su derecho a la ciudadanía, a una existencia legal fuera de la casa, ya que el único lugar donde ellas tenían algún tipo de reconocimiento eran su papel de esposas y madres (PINTO, 2003, p. 13). Esta reacción implicará la creación de otro mecanismo, pues el intento de liberarse las mujeres de la mística femenina de la domesticidad, trae como consecuencia el mito de la belleza, el cual surge como respuesta – diría que como complemento al anterior – y se expandió para llevar a cabo su labor de control social (WOLF, 1992).

El mito de la belleza, en su versión moderna, cobró importancia después de los trastornos causados por la industrialización, al desmoronarse la unidad laboral familiar; el sistema creciente de fábricas y urbanización exigió lo que los ingenieros sociales de la época denominaron la "esfera separada" de la domesticidad, la cual apoyaba la nueva categoría laboral del "sostén de la casa" que abandonaba el hogar para ir al trabajo durante el día (WOLF, 1992, p. 17).

<sup>17</sup> Afirmación extraída por la activista de su perfil en Instagram. Ver en: <https://www.instagram.com/p/B9FZ-9XqYuW/>

La autora también apunta que durante esa época ocurre una transformación de un modelo de belleza que se ampliará en todas las camadas de la sociedad, convirtiéndose en referencia a ser seguida, asociado a la imagen corporal como un capital, el cual pasaría a controlar y valorar a la mujer según su aspecto. Y es en este momento que la delgadez aparece, como característica de una europeización corporal blanca, hegemónica y así la gordura surge como corporalidad impropia relacionada a los cuerpos racializados.

Este tipo de jerarquía implicó que las corporalidades impropias deberían ser modificadas y las comparaciones o diferenciaciones entre mujeres negras y blancas comienzan a popularizarse por medio de la prensa. Strings (2019a) ejemplifica esta situación citando una revista femenina estadounidense, considerada la más popular del siglo XIX, “*Lady Book*”. En un artículo de la década de 1830, una miembro de la alta sociedad llamada Leigh Hunt describió la relación entre comer en exceso, la feminidad y la raza, recordando a los lectores que las mujeres que querían “preservar su apariencia” no deberían comer demasiado. Esto porque para Hunt, ninguna dama de la alta sociedad podría esperar mantener su estima mientras fuera corpulenta; pues solo en África una mujer gorda podrían tener lugar, ya que había rumores de que en el continente ninguna dama sería encantadora con menos de trescientas libras (STRING, 2019, p.141-142).

Otro punto levantado por la historiadora fue que a principio del siglo XIX en los Estados Unidos, en el contexto de la esclavitud, las doctrinas religiosas y la inmigración masiva de personas consideradas “parcialmente africanas”, las nociones de negritud y gordura se unieron bajo una ideología coherente, y esto quiere decir que en este país la gordura se estigmatizó como negra y pecaminosa. Además afirma que a principios del siglo XX la delgadez se promovía cada vez más en los medios de comunicación populares como la encarnación correcta de las mujeres protestantes anglosajonas blancas. Y a partir de esa época se da la “moda de la mujer delgada” que no fue sólo moda, sino además fue el despertar de una mística de delgadez, una mitología de la linealidad, una obsesión por el adelgazamiento (DEL PRIORE, 2013, p. 217).

### 2.3 Patrón hegemónico europeo y estadounidense

De la Fuente (2019) reconoce que el patrón de belleza hegemónico proviene del norte global:

Concretamente el ideal hegemónico deviene de un marco europeo y norteamericano que tiene como eje el sujeto universal blanco, masculino, heterosexual y burgués. A partir de este ideal se manifiestan relaciones de poder que entran códigos dominantes de consumo, estatus, conductas y tener que ser que configuran a las personas, incardinándose en la producción de subjetividades apropiadas y deseables (p. 13).

Piedrahita (2013) parafrasea a Hunter (2002) para afirmar que esta “[...] belleza solo tiene sentido en una sociedad racista donde la piel clara y los cuerpos anglosajones se valoran sobre los tonos de piel más oscuros de los indígenas y afro-descendientes” (p. 181). Y en Abya Yala, Castillo (2014) alega que existe además un entramado de racismo y el horror de ser morena o parecer indígena, ya que no son atributos del buen trato social, pues la colonización nos ha adoctrinado dentro de la idealización romántica de la delgadez y blancura (CUELLO, 2016). Este sería un síntoma de lo que Castillo (2014) denomina como la “europeización corporal”, donde la belleza y la funcionalidad están producidas en base a un proyecto corporal que también genera una “xenofobia casi intrínseca”, una vez que el cuerpo gordo aparecerá como una producción colonial.

Masson (2017a) sitúa al “[...] cuerpo gordo como un cuerpo colonizado, es un cuerpo visto como inferior para una cultura donde la delgadez ha sido impuesto triunfantemente, es un cuerpo

para el fracaso, para la desaparición, un cuerpo erróneo, errado” (p. 11). Y esta subordinación fue inscrita en los cuerpos racializados, que además de una subordinación social, también en el caso de las mujeres no blancas todavía genera una serie de características inventadas y relacionadas a sus cuerpos y lo que pueden hacer.

El predominio estético blanco como canon de belleza hace con que las mujeres racializadas luchan para encajarse, aunque sea imposible, pues “[...] se obligó a los colonizadxs a formar parte de la cultura dominante, pero jamás a la misma altura de éstxs” (CASTILLO, 2014, p. 196). De esta forma, las colonialidades, “blanquitud” y patologización de cuerpos gordas aliada la construcción del género según la visión del patriarcado<sup>18</sup> eurocéntrico trajo como consecuencia que neguemos nuestros cuerpos, las características fenotípicas y corpóreas provenientes de nuestros ancestrales y procuremos encajarnos en vano en un patrón hegemónico que es inalcanzable.

## 2.4 El imperativo de la salud, la gordura y el dispositivo de la delgadez

Para Strings (2019), la fobia a la gordura y la preferencia por la delgadez no han sido principal ni históricamente sobre la salud, pero sí una forma en que el cuerpo se ha utilizado para crear y legitimar las jerarquías de raza, sexo y clase. Expone además que el razonamiento racializado que degradaba el cuerpo gordo y lo vinculaba a la negritud y valoraba la delgadez vinculándola a la blancura había sido olvidado en el ocaso del siglo XX. Pero no es hasta fines del siglo, específicamente en 1990, que la ciencia médica asume el papel protagónico en donde la mayoría pensó que era una simple coincidencia que pudiera haber un pánico moral en torno a la “obesidad” de las mujeres negras, calculada utilizando el instrumento del índice de masa corporal (o IMC) defectuoso. La autora alega que no fue sino hasta después de que estas asociaciones ya estaban en su lugar que el establecimiento médico comenzó su esfuerzo concertado para combatir tejido adiposo “en exceso” como una importante iniciativa de salud pública (Ibidem) y se convierte en un “problema de Estado” sobre la idea del imperativo de la salud con medidas universales.

“Salud” puede entenderse de igual manera para todas las personas, a partir de criterios y medidas universales. Dicha estandarización suele defenderse debido a su eficacia para el diseño e implementación de políticas de salud pública nacionales y transnacionales, que pueden aplicar criterios comunes sin atender a las diferencias étnicas, ambientales o culturales (PEREZ, 2019).

Por lo tanto, es importante frisar que “[...] el saber médico ha patologizado la gordura del mismo modo que lo ha hecho con otras variaciones corporales o sexo-genéricas, clausurando la admisión de la diversidad como matriz posible de inteligibilidad de los cuerpos” (CONTRERA, 2019, p. 50).

Pérez (2019) apunta a la salud como estado normal, esperable y deseable en cualquier persona se trata del estado “por defecto” y aquel al que todas las personas debemos aspirar y se define a partir de los parámetros culturales de lo que es “sano”. Precisamente, el cuerpo gordo como fuera de ese estándar necesitó y todavía exige ser reparado, fabricado por la representación de lo delgado como su antónimo saludable y como patrón preponderante. Ser gordo “[...] se ha convertido en un problema de estado, se ha vuelto una preocupación al considerársele una patología de tipo sanitaria, cultural y social” (MORENO, 2016, p. 61), y se hace muy difícil

---

**18** “El patriarcado es un sistema político que institucionaliza la superioridad sexista de los varones sobre las mujeres, constituyendo así aquella estructura que opera como mecanismo de dominación ejercido sobre ellas, basándose en una fundamentación biologicista” (VACCA; COPPOLECCHIA, 2012, p. 60).



luchar contra la discriminación con argumentos relacionándolos a la falta de salud y la supuesta “romantización de la obesidad” oriundos de discursos legitimados ante la sociedad.

Se entiende entonces que la patologización de la gordura, como opuesto al cuerpo sano, o sea, visto como cuerpo enfermo, son categorías edificadas y recreadas. Así, Martins (2006) acoge el concepto de dispositivo<sup>19</sup> de la delgadez para referirse entonces a:

[...] un conjunto de discursos que circulan asociando la delgadez con la salud, belleza y suceso; un conjunto de atributos reconocidos como intrínsecamente positivos, buenos y deseables. En relación a la obesidad, se da completamente lo contrario, ella es asociada a problema y riesgos (MARTINS, 2006, p. 26).

De esta manera se reconoce que la delgadez es el patrón ideal y antónimo de enfermo. Esa noción se vuelve locuaz a través del imperativo de la salud, la apariencia o el bienestar (CONTRERA, 2016, p. 27). O sea, su normalización obligada, pues “[...] el cuerpo marcado como “anormal” es forzado a adaptarse a un medio, forzamiento que se justifica en nombre de la salud. De esta manera, la salud legítima o dignifica la violencia que conllevan estas formas específicas de normalización. (PÉREZ, 2019, p. 37).

Se cimentó además la moralización de estos cuerpos como “[...] proceso de responsabilización de la gordura [que] se basa en la idea que las personas son capaces, conscientes, con posibilidad de agencia en la decisión del tipo de cuerpo que van a portar” (VARGAS, 2016, p. 82). Y la idea de culpa cristiana genera como consecuencia la punición de cuerpos disidentes, pues cuenta con la validación e incentivo de toda la narrativa creada en torno a ese “cuerpo impropio”, como veremos más adelante.

En la actualidad, el régimen neoliberal de producción y control de cuerpos/subjetividades exige el precio a las corporalidades impropias (CONTRERA, 2016). ya que como vimos, la salud es vista desde una perspectiva universalizable y es excluyente. Masson (2020) profundiza, pues para la autora todo esto no está por fuera de la colonialidad, ya que el proyecto se hace carne y además trabaja como un patrón de poder global de relaciones de dominio, explotación, confrontación en torno al trabajo, naturaleza, sexo, subjetividad y autoridad. Así, desde donde pisamos esta afirmación se hace mucho más violenta cuando apuntamos hacia las racializadas, y el no reconocer la posibilidad de existencia de corporalidades gordas está vinculado al poder, el saber, la posibilidad de “ser”, el cuál recayó sobre todos los cuerpos que deberían estar para servir la lógica eurocéntrica, capitalista, patriarcal y racista.

Esto porque apuntar qué es salud y qué enfermedad ha sido determinado por la institución médica e incluye la industria médica y farmacéutica, también las agencias estatales e internacionales de salud pública y los espacios académicos de investigación y enseñanza (PÉREZ, 2019, p. 36). Y para los imperialistas y sus apologistas modernos, la ciencia y la medicina fueron uno de los “regalos más generosos” de los imperios europeos al mundo colonial (ROY, 2021, p. 20). Por fin, al resaltar la persistente influencia del colonialismo<sup>20</sup> en la ciencia Roy (2021) expone que a partir “[...] su nacimiento, más o menos al mismo tiempo que los europeos empezaban

---

**19** Para Foucault: “Conjunto decididamente heterogéneo que engloba discursos, instituciones, organizaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. [...] El dispositivo es la red que puede establecer entre estos elementos” (FOUCAULT, 1990, p. 244).

**20** Para Maldonado-Torres: “El colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

a conquistar otras partes del mundo, la ciencia occidental moderna estaba inextricablemente ligada al colonialismo (Ibidem, p. 19)”.

### 3. Panorama histórico y discursivo sobre patologización de la gordura y el ideal de la delgadez

*Somos las hipervisibles invisibles, / la doble moral y tu hipocresía, / la crítica moral y estética disfrazada de / salud.*

Magdalena Piñeyro

Cito a Herrera (2019), que al referirse a las corporalidades gordas, afirma que “[...] nos encontramos ante un fenómeno donde los cuerpos no sólo adquieren significados particulares, sino que son contruidos socio discursivamente como piezas fundamentales en determinados modos de estructurar la realidad social” (p. 12). Así, para Dillón (2020), “[...] la historia del cuerpo es la historia de los seres humanos, no hay práctica cultural que se haya aplicado primero al cuerpo” (p.25). Y el cuerpo sano y cuerpo enfermo son categorías edificadas y recreadas a partir de relaciones de poder, disputas por definir lo humano e intereses económicos (PÉREZ, 2019, p. 40) y coloniales que plantean los estándares.

#### 3.1 Construcción histórica sobre el cuerpo gordo como patología

Cada época de la humanidad ha contribuido en la conformación de la visión científica del mundo (MORENO, 2010, p. 81). Desde la época de Hipócrates, las ciencias médicas siguieron predominantemente el método empírico y fue así también después de Cristo (MORENO, 2010, p. 82). Galeno de Pérgamo (130-200 a 216) propuso dos tipos de cuerpos gordos, que sería la moderada y la inmoderada, asociando la gordura a un estilo de vida inadecuado, donde se asignaba al individuo un grado de culpabilidad y responsabilidad sobre su forma y además daba consejos para intentar corregir esa desviación (FOZ, 2004).

En la edad media, la cual estaba dominada por una visión idealista y religiosa del mundo, se estableció una interpretación idealista y religiosa de la gordura, pues se asociaba la “glotonería” con la gordura, así se consideraba como uno de los siete pecados capitales (MORENO, 2010, p. 82). En una entrevista al historiador Georges Vigarello el periodista René Kantor<sup>21</sup> le pregunta en qué momento surge una definición relacionada a la obesidad, en el que él responde que la primera definición surge en el tratado de “*La grande chirurgie, chirurgica magna*” escrito por Guy de Chauliac en 1363 para alegar que una persona gorda es cuando “se convierte en un gran montículo de grasa y de carne que le impide caminar sin enojo, tiene dificultad para calzarse los zapatos a causa del tumor de su vientre y no puede respirar sin impedimento” (LOPEZ ; RAMIREZ; SANCHEZ, 2014. p. 1722).

Pero es a partir de la modernidad que Vigarello (2012) argumenta que en esa época comienza a importar la eficacia, y es durante el Renacimiento que se inicia la crítica al cuerpo gordo primeramente relacionándolo a la lentitud. El autor afirma además que la crítica aumenta

---

**21** Una historia de la gordura, René Kantor entrevista a Georges Vigarello, 2011. Ver en: <https://elmalpensante.com/articulo/1749/una-historia-de-la-gordura>

## Cuerpas Gordas de Abya Yala

en el siglo XVI y XVIII. Es además imprescindible enfatizar que a partir del sistema de producción y acumulación capitalista la corporalidad fue valorada por su eficiencia y agilidad.

O capitalismo desenvolveu-se em fins do século XVIII e início do XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política. (FOUCAULT, 1989, p. 80).

En este sentido, todo cuerpo que detenga algún tipo de limitación y restricción será expuesto como un problema y deberá ser resuelto. De este modo, aparecen dispositivos que se destinarán a la transformación o corrección de todo cuerpo para que pueda servir de engranaje de dicho sistema. Así, en el siglo XVIII, en el año 1727 se publica la primera monografía en inglés sobre la llamada “obesidad” con el libro de Thomas Short llamado *Discourse on the causes and effects of corpulency together with the method for its prevention and cure* para exponer el gran número de casos de “obesidad” e insistir que esta se debe solamente por la ingesta de alimentos, tales como dulces, grasas y sustancias ricas en aceites, asimismo apuntará el sedentarismo.

Contrera (2019) nombra a Foucault para señalar que por lo menos desde el siglo XVIII la medicina ha gestionado toda la existencia humana a partir de una postura normativa que pretende regir las relaciones morales y físicas de cada persona y también de la sociedad misma (p. 50). Y a partir de ese siglo también se utilizará el empleo sistemático y docto de “obesidad” como manera de adjetivar una forma corporal, y también para describir un desorden patológico (CONTRERA, 2020, p. 178, apud VIGARELLO, 2011). Según Vigarello (2004), las mujeres – reitero que se trata de mujeres blancas de la camada alta de la sociedad europea – se tornaron responsables por ser el sexo de la belleza a partir del momento que pasan a frecuentar la esfera pública. Eso se intensifica en el Renacimiento, cuando empiezan a participar más en las actividades culturales e intelectuales (apud RODRIGUES; ARCOVERDE, 2014, p. 24).

### 3.2 Cuerpo gordo es declarado como cuerpo “obeso”

Los discursos relacionados al cuerpo gordo, llamado “obesidad”, adquieren el auge por medio de la medicina francesa y quedan plasmados en el texto dedicado a la “polisarcia” – era otra manera para denominar la acumulación adiposa en ese periodo – en el *Textbook of Medicine de Hufteland* de 1842. Así, durante el siglo XIX las supuestas constataciones son sometidas a cálculos estadísticos y aparece la imposición del peso en relación a la altura, elaborado por Auguste Quételet en 1832, donde a cada estatura le correspondería un peso “normal” (VIGARELLO, 2012, p. 197). También, la exclusión de la gordura se promueve a partir de este siglo, donde alimentos como azúcar, almidón y harina fueron restringidos (VIGARELLO, 2012, p. 230-231) y fueron incentivadas dietas milagrosas para la eliminación de la grasa. El estar gordo también pasa a ser encarado como una insatisfacción e infelicidad y al final del siglo fue relacionado como algo monstruoso y una anomalía (VIGARELLO, 2012).

En el siglo XX el cuerpo femenino fue “orientado” a un molde relacionado a una supuesta funcionalidad – característica imprescindible para el desarrollo del capitalismo. Ese momento fue reverenciado como el “siglo de la liberación”, donde también comienza a ser empleado el ejercicio físico, la gimnasia y exaltación estética como forma de hermoear la figura. Se emplea un nuevo estándar corporal sustentado por el saber científico, que utiliza técnicas para el adelgazamiento,



como por ejemplo píldoras u otras drogas, como manera de promover la salud y el hermoseamiento femenino que promueve una batalla contra la “obesidad”, tales como los *Figuroids*.

A partir de la década de los 20 ocurre un cambio decisivo, pues es a partir de esa década que la condición femenina sugiere como patrón corporal la delgadez (VIGARELLO, 2012). Así, al principio de este siglo se dió da inicio a la “moda de la mujer delgada” que no fue solamente moda, sino también el despertar de una mística de delgadez, una mitología de la linealidad, una obsesión por el adelgazamiento (DEL PRIORE, 2013, p. 217) Asimismo, durante esta época, las personas gordas empezaron a ser vistas como propensas a disturbios, o sea, serán una amenaza estética tanto cuanto vital (VIGARELLO, 2012, p. 305). Esto quiere decir que se reorienta la imagen de la eficacia y vivacidad y la moda lo acentúa como dispositivo de modelar los cuerpos.

Vigarello (2012) afirma que en la contemporaneidad la “obesidad” es vista como una amenaza sanitaria, una epidemia (p. 322), respaldada por la Organización Mundial de la Salud<sup>22</sup>, la cual estaría condicionada por el perfil alimentar y de actividad física.

Instalada a problemática de ser gordo, vemos surgir, mais do que nunca, um conjunto de saberes, de regulações, de relações de poder, que incluem/excluem, classificam, demarcam fronteiras, normalizam e hierarquizam as pessoas de acordo com seu peso (MARTINS, 2006, p. 38).

O sea, se ha situado a la gordura dentro de la patologización, como el desplazamiento de un conjunto de estados fisiológicos al campo de lo anormal (CONTRERA, 2019, p. 55). Lo que también beneficiará el alegato de la salud, el cual transformó el discurso preponderante que permite la presión externa, control institucional sobre los cuerpos gordos y el terrorismo midiático en relación a la gordura.

En ese sentido, para Pérez (2019), los sujetos son reducidos al cuerpo y así a aspectos específicos fueron “anormalizados” y en el caso de la gordura específicamente, sucede un cruce entre el imperativo de salud y las técnicas de perfeccionamiento del cuerpo o cuidado de sí, como relata Contrera (2016), refiriéndose a los ejercicios, dieta, tratamientos estéticos, cosméticos y quirúrgicos, etc. (p. 26), los cuales son técnicas reguladoras y transformadoras de ese cuerpo disidente.

En contraposición a la asociación entre gordura y patología, surgió *Health At Every Size* (HAES)<sup>23</sup> o Salud en Todos los Tamaños. El enfoque de la HAES no es la pérdida de peso o la dieta, sino que acepta y respeta la diversidad corporal, o sea, defiende que una persona puede estar sana independiente de su peso. Según Contrera (2019), la HAES argumenta que todo lo que pensamos que sabemos sobre la gordura no está basado en hechos actuales – como es el caso del IMC (Índice de Masa Corporal) – pues existen sesgos inherentes al hecho de que la mayoría de los investigadores y también los participantes de las investigaciones han sido hombres blancos, heterosexuales y cisgénero<sup>24</sup>. La HAES usa evidencias e incentiva una formación sólida en nutrición integrando datos de fuentes de salud pública críticas que ayudan a refutar y entender las dañosas ramificaciones que el lema “lo delgado es mejor” (Ibidem).

<sup>22</sup> Ver en World Health Organization. *Obesity: prevent - ing and managing the global epidemic*. Geneva: World Health Organization <https://apps.who.int/iris/handle/10665/42330?locale-attribute=es&>

<sup>23</sup> *Health At Every Size* (HAES) está vinculada a la *Association for Size Diversity and Health* (ASDH) o Asociación por la Diversidad de Tallas y Salud. Ver en: <https://asdah.org/>

<sup>24</sup> Mitos populares sobre Salud En Todas Las Tallas (HAES)® y la realidad detrás de ellos, por Raquel Lobatón. Ver en: <https://hablemosclaro.org/mitos-populares-sobre-salud-en-todas-las-tallas-haes-y-la-realidad-detras-de-ellos/>

## 4. Activismo de la Gordura

El Activismo de la Gordura de Abya Yala nace en la primera década de los años 2000, gracias a la relación y voces compartidas (CUELLO, 2016), donde la gordofobia como concepto y la antigordofobia como lucha han aparecido recientemente de la mano de internet, más específicamente en las redes sociales (PIÑEYRO, 2016, p. 18), espacio que llamamos de *fatosphere*<sup>25</sup>. Pero cabe resaltar que su precursor está situado en el norte global, específicamente en Estados Unidos, que a finales de los años 1960 surge con fuertes lazos con el feminismo, lo *queer* y el activismo por los derechos de las personas discapacitadas (COOPER, 2016). Los Activistas de la Gordura anglosajones tienen como pauta visibilizar la gordura, no solamente como impronta estética, sino también como cuerpos de resistencia producto de sus estigmatizaciones (MORENO, 2015, p. 10) y:

“[...] han denunciado la estigmatización de las personas gordas y la complicidad de la industria de la dieta y el saber/poder médico con la difusión de la obesidad como un peligro social per se. También han recuperado la potencia de la palabra gordx para autonombrarse, mutando el insulto en resistencia tal como lo han hecho otras minorías como las tortas y maricas, lxs queer, cripple (personas con discapacidad), entre otrxs.” (CONTRERA, 2017).

Ya en el sur global, los activistas también se han articulado con el feminismo/transfeminismo, el activismo de la diversidad funcional, trans e intersex (CONTRERA, 2016), pero como expone Cuello (2016), se hace necesario fugar del llamado de la aceptación, ya que reducir las pautas a la inclusión y a la discriminación, no es suficiente. Así, Alvarez (2014), Contrera (2016) y Cuello (2016) proponen la idea de “cuerpos sin patrones” y una mirada anticapitalista. Además, Masson (2019) y plantea una noción decolonial, la activista alega que la forma de un cuerpo produce valores y verdades, de ahí que sabemos muy bien qué cuerpos son bellos y deseables, sanos y funcionales para este marco de sentido que habitamos, por lo tanto es también muy importante no universalizar la experiencia de la gordofobia y de las violencias que provoca. Y esto significa que es imprescindible hablar de las cuerpas gordas desde estos territorios, desde Abya Yala.

Además, las acciones desarrolladas en esta región son varias, se realizan discusiones en talleres, proponen performances artísticos, se entrelazan con pautas del movimiento feminista de forma interseccional -como en el Encuentro Nacional de Mujeres en Argentina-, llevan a cabo encuentros propios, donde se destaca el I Encuentro de Activismos Gordes del Abya Yala y la Diáspora Africana en 2019, etc. Y todas estas actividades van de manos dadas a producciones teóricas que están forjando un incipiente e interdisciplinario campo académico por medio de los Estudios Gordos o *Fat Studies*, así han surgido libros como “La cerda punk: Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista y antiespecista”, “Cuerpos sin patrones: Resistencias desde las Geografías desmesuradas de la Carne”, “Stop Gordofobia” y otros.

Necesito resaltar además que el trabajo realizado a lo largo de este artículo tiene vinculación directa con todas las discusiones levantadas por activistas, pues estudiar y aprender teniendo en consideración una historia de resistencia y lucha en nuestro continente es imprescindible para valorar y tejer espacios de construcciones colectivas para una emancipación política, social, económica y epistémica en Abya Yala.

<sup>25</sup> Cooper (2016) define a la *fatosphere* (gordosfera) como el espacio donde activistas han creado un archivo digital en la que estudiosos del futuro podrán encontrar material para trabajar. Además entiendo estos espacios como el punto de partida de la mayoría de las activistas de la gordura de esta región.

## Conclusión

Este artículo hace parte de una trayectoria de “*pesquisa* activista” de casi una década. Es un trabajo que tiene un fondo personal y toca recuerdos de mi infancia y adolescencia en Paraguay, pues en aquella época la gordofobia no era pauta de discusiones. Y por ese motivo aceptaba las violencias discriminatorias por ser una niña gorda en los años 90 y adolescente gorda en los años 2000, pero ahora como una adulta gorda percibo como ese auto odio, sometimiento y rechazo marcaron mi vida.

La academia me ha dado la posibilidad de confrontar y reflexionar sobre esas heridas y ver de dónde vienen. Como feminista y activista de la gordura, conseguí entender que mi cuerpo es un territorio político que fue nombrado y se construyó sobre la base de ideologías, discursos e ideas que justifican su opresión, explotación, sometimiento, enajenación y devaluación (GRIJALBA, 2014, p. 265).

La UNILA me regaló la oportunidad de convivir con muchas personas de varias partes de Abya Yala y pude darme cuenta que si bien comparto muchas heridas, pero como mujer blanca, cis y clase media, todavía consigo usufruir de los privilegios establecidos por la blanquitud. Así, a lo largo de estos años he intentado entender y discurrir a través de lecturas académicas, espacios de debates y principalmente por medio de la militancia cómo las violencias oriundas desde la invasión de esta región y la formación de instituciones han favorecido determinados sectores de la sociedad, marginalizando y aniquilando “a los otros”.

Mi corporalidad gorda, fue el punto de partida para revisitar y profundizar sobre los sistemas de opresión, o sea, pude abrir los ojos sobre una serie de discursos despreciativos establecidos en relación a las cuerpos gordas y fuera de los “patrones” determinados por la colonialidad, el racismo, el patriarcado, el saber médico, construidos por discursos racistas y eugenésicos que han categorizado personas, los han aniquilado, sometido y regulado.

De este modo, el artículo ha intentado con mucho esfuerzo realizar un diálogo histórico y teóricamente situado sobre bases que sostienen la discriminación y violencias gordofóbicas, pero interseccionando desde la raza y el género. Así, a lo largo del trabajo, procuré vislumbrar cómo la colonialidad ha ayudado a moldear la sociedad en categorías, naturalizando jerarquías que asintieron y permitieron el sometimiento, pero con mucha lucha y resistencia de las personas racializadas con el fin de establecer un proyecto colonial civilizatorio donde la noción de progreso fue atrelada al patrón de la delgadez. De este modo, la corporalidad flaca y blanca fue colocada como detentor de lo normal, único capital posible y preponderante dentro del ideal anatómico, sinónimo de salud, belleza y *status* en nuestro continente, el cual trae como consecuencia la marginalización de la gran mayoría de las cuerpos que habitan nuestra Abya Yala.

De este modo, otro punto levantado fue en relación a la violencia gordofóbica y la importancia de profundizar aún más la cuestión para descubrir que el racismo, el género y la religión están intrínsecamente relacionados y por eso traer este panorama se hizo sumamente importante en este artículo, pues existe un origen colonial en la gordofobia. Además, se hizo necesario señalar la diferenciación de dominación entre las mujeres, pues las mujeres blancas que también estaban sujetas al patriarcado, pero acomodadas al orden privado y dependencia masculina por medio del mito de la domesticidad y también de la belleza, mientras que las mujeres negras y originarias quedaron amarradas por la colonialidad de género, marcadas como hembras, groseras, inmorales, golosas, etc.

También realicé un breve panorama de los Activismo Gordos, que por medio de su lucha, resistencia y perseverancia se disponen a derribar el imperativo de la delgadez y la policía de la grasa que insiste en controlar las disidencias corporales, a las cuerpas gordas. Pero se hace necesario rever la manera como los activismos abordan e interseccionan, todavía se hace necesario hablar desde una perspectiva racializada. Hay que decolonizar no solamente la mente, sino también los cuerpos, y este debería ser el caso del Activismo Gordo Latinoamericano y de los Estudios Gordos de la región. Y en este sentido agradezco profundamente a Lucrecia Masson y constanzx alvarez castillo por sus aportes, ya que fueron imprescindibles en este trabajo y también en mi activismo. También me gustaría agradecer ¡DALE! - *Decolonizar a América Latina e seus Espaços*, por todos los momentos que tuve la oportunidad de compartir, porque me enseñaron a pensar desde una perspectiva decolonizadora y principalmente dar las gracias a Tereza Spyer y Patricia Lanês por acompañarme en todo este proceso de escrita.

Cómo fue posible percibir, el artículo no pudo contener ni responder a profundidad todas las cuestiones levantadas, y tampoco tuvo presunciones de crear una teoría íntegra sobre las “cuerpas gordas de Abya Yala”. Sino que lo expuesto tuvo la aspiración de presentar un trabajo inicial donde estas cuerpas son las protagonistas.

*“En el espacio que cae fuera de los estándares de normalidad corporal nos encontramos con otros cuerpos. Cuerpos aberrantes. Aberrante, según el diccionario significa: lo que se aparta o desvía de lo considerado normal. [...] Necesitamos establecer alianzas entre estos cuerpos aberrantes, generizados, racializados, medicalizados, diagnosticados capaces o no. Tal vez ya era el momento y estamos entrando en una revuelta orgánica, en un revolver órganos. Un afectarnos y afectar, regenerándonos sin destruirnos. Las alianzas han sido llamadas. Algo está empezando a suceder”.*

Lucrecia Masson

## Referencias

ABELLÓN, P. **María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío: Entrevista a María Lugones**. Mora (B. Aires), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 20, n. 2, p. 00, dic. 2014. . Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-001X2014000200007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2014000200007&lng=es&nrm=iso). Accedido en: 09 Jun 2018.

ALCANTARA, D. **Colonialidade, Necropoder e Quilombo. Uma leitura decolonial sobre vidas amefricanas contra o racismo-falocrático**. 2020 Tesis (Doctorado en Ciencia Política) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, p. 275. 2020 Disponible en <http://www.ppgcp.fafich.ufmg.br/defesas/539D.PDF> Accedido en: 10 Feb. 2022.

ANGELINO, A.; ROSATO, A. (Coords) (2009). **“Discapacidad e ideología de la Normalidad. Desnaturalizar el déficit”**. Argentina, Buenos Aires: NovEduc

- BESTARD, J. **Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: una introducción a la Antropología**. Barcelona: Barcanova, 1987.
- BRAIDOTTI, R. **Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir**. Madrid: Akal, 2005.
- CASTILLO, C. A. **La Cerda Punk: ensayos desde un feminismo gordo, lésbico, antikapitalista y antiespecista**. Valparaíso, 2014.
- CONTRERA, L. De la patología y el pánico moral a la autonomía corporal: gordura y acceso a la salud bajo el neoliberalismo magro. In: **Salud feminista: Soberanía de los cuerpos, poder y organización**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2019.
- CONTRERA, L.; CUELLO, N. **Cuerpos sin patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne**. Buenos Aires: Trio Editorial, 2016.
- CORONA, L; ORTIZ, M. Corporalidad Femenina y Gordura: La experiencia en la performance de La Bala Rodríguez. In: LA FUENTE, B. **Artistas corporales en los productos culturales: arte, cine y literatura**. Ciudad de México. La Cifra Editorial. 2019. Disponible en: <https://pt.scribd.com/read/438545341/Aristas-corporales-en-los-productos-culturales-Arte-cine-y-literatura> Accedido en: 21 Mar. 2022.
- DE ACCIÓN PASTORAL, C. N. **Acerca del nombre «Abya Yala»**. Temas de Nuestra América Revista de Estudios Latinoamericanos, v. 8, n. 18, p. 255, 29 ago. 2017. Disponible en: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/9712/11665> Accedido en: 18 de Jun 2019.
- DEL PRIORE, M. **Histórias e conversas de Mulher: Amor, sexo, casamento e trabalho em mais de 200 anos de história**. São Paulo: Planeta, 2014.
- DILLON, M. Una historia contemporánea. In: **Salud feminista: Soberanía de los cuerpos, poder y organización**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2019.
- DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000
- \_\_\_\_\_. **Para uma ética da libertação latino-americana Parte II. Eticidade e Moralidade**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo / Piracicaba: Edições Loyola e Editora Unimep, 1977.
- \_\_\_\_\_. **A Erótica Latino-americana in Filosofía ética latinoamericana**, v. III, Edicol, México, 1977a.
- \_\_\_\_\_. **1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt**. Petrópolis, RJ: 1993.
- ESPINOSA, M. Y. **Los cuerpos políticos del feminismo**. Ponencia presentada en el Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y del Caribe, Guatemala, 2010.
- ESTERMANN, J. **Colonialidad, descolonización e interculturalidad**. Revista Latinoamericana POLIS, n 38, 2014. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/10164> Accedido en: 9 de Feb 2019.
- FEDERICI, S. **Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva**. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- FORMIGUERA, X (Coord.). Historia de la obesidad. In: FOZ, Mario. **Obesidad: un reto sanitario de nuestra civilización**. España: Fundación Medicina y Humanidades Médicas, 2004. Dispo-



nible en: [https://fundacionletamendi.com/monografias-pdf/Monografia\\_Humanitas\\_6.pdf](https://fundacionletamendi.com/monografias-pdf/Monografia_Humanitas_6.pdf).  
Accedido en: 06 Ago. 2018.

FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

GARCÍA, J. A. M.; CORZO, J. R. F. **La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global**. *Estud. filos. práct. hist. ideas*, Mendoza, v. 21, n. 2, p. 1-9, dic. 2019. Disponible en [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-94902019000200004&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902019000200004&lng=es&tlng=es). accedido en 22 junio 2022.

GONZAGA, Y. M.; DA COSTA JÚNIOR, J. **Capital racial e a perspectiva colonial no século XXI**. *Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer*, [S. l.], v. 5, n. 10, p. 240-264, 2020. Disponible en: <http://seer.unirio.br/revistam/article/view/9870> Accedido el: 21 May. 2022.

GRIJALVA, D. Mi cuerpo es un territorio político. In: **Voces descolonizadoras**. cuaderno n. 1, 2012. Disponible en: <https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf> Accedido en: 20 Oct. 2018.

HIRATA, H.; KERGOAT, D. **Novas configurações da divisão sexual do trabalho**. São Paulo, *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2017.

LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000.

LOPEZ, J. N. ; RAMIREZ, J. P. ; SANCHEZ, P. M. **La otra cara de la obesidad: reflexiones para una aproximación sociocultural**. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p. 1721-1729, 2014. Disponible en: [http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232014000601721&lng=en&nrm=iso](http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232014000601721&lng=en&nrm=iso) Accedido en: 22 Jun 2018.

LUGONES, J. **Colonialidad y Género**. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dec. 2008. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso). Accedido en: 06 Jun. 2018.

MASSON, L. **Un rugido de rumiantes: apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo**. In: CONTRERA, L.; CUELLO, N. (Org.) *Cuerpos sin patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Trio editorial, 2017. p. 131-144.

\_\_\_\_\_, **Epistemología Rumiante**. *Pensaré Cartoneras*, CDMX, 2017. Disponible en: <https://issuu.com/pensarecartoneras/docs/rumiante> Accedido en: 2 Feb. 2017a.

\_\_\_\_\_, **Gordofobia. Barbarismos Queer y Otras Esdrújulas**. p. 208-214, 2017. Disponible en: <https://www.academia.edu/43120823/Gordofobia> Accedido en: 14 May. 2018.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MARTÍ, J. **África: Cuerpos colonizados, cuerpos como identidades**. *Disparidades. Revista de Antropología*, [S. l.], v. 67, n. 1, p. 319-346, 2012. DOI: 10.3989/rdtp.2012.12. Disponible en: <https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/275>. Acesso em: 12 May. 2022.

MARTINS, J. **Tudo menos ser gorda: a literatura infanto-juvenil e o dispositivo da magreza.**

Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2006. Disponible en: [http://www.ufrgs.br/neccso/pdf/dissertac\\_tudomenosgorda.pdf](http://www.ufrgs.br/neccso/pdf/dissertac_tudomenosgorda.pdf) Accedido en: 29 Set. 2016.

MONTALBETTI, C. **Cuerpas Gordas: Gordofobia, Feminismo y Activismo de la Gordura en Brasil.** Brasil. 2016. 158 páginas. Trabajo de Conclusión de Curso (Graduación en Ciencia Política y Sociología - Estado, Sociedad y Política en América Latina) – Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz do Iguaçu, 2016.

\_\_\_\_\_. **Cuerpas Gordas Latinoamericanas: Cuerpo Político y Activismo de la Gordura.** 2019. 97. Disertación de maestría (Pos-Graduación Integración Contemporánea de América Latina) – Universidade Federal da Integração Latinoamericana, Foz do Iguaçu, 2019.

MORALES, A. **Visión Epistemológica de la Obesidad a Través de La Historia.** v. 8, n 2, 2010. Disponible en: [http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1690-32932010000200011](http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1690-32932010000200011) Accedido en 3 dic. 2018

MORENO, M. **Definición y clasificación de la obesidad.** v. 23, n. 2, 2012. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/273093563\\_Definicion\\_y\\_clasificacion\\_de\\_la\\_obesidad](https://www.researchgate.net/publication/273093563_Definicion_y_clasificacion_de_la_obesidad) Accedido en 3 Dic 2018

MORENO, P. (2015). **Subjetividad femenina y gordura: una perspectiva desde los estudios culturales y género.** Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/136571>. Accedido en 3 Dic 2018.

PEREDA, M.L. **Superstición, brujería y esclavitud en una sociedad colonial: Nueva España a mediados del siglo XVIII.** Universidad de Cantabria, 2014. Disponible en: <https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/5501> Accedido en 4 de Feb 2022.

PÉREZ, M. Salud y soberanía de los cuerpos: propuestas y tensiones desde una perspectiva queer. In: **Salud feminista: Soberanía de los cuerpos, poder y organización.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2019.

PIEDRAHÍTA, V. **Modelos estéticos hegemónicos subalternos o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género.** Buenaventura: Universidad del Pacífico, 2013.

PINTO, C. **Uma História do Feminismo No Brasil.** São Paulo: Perseu Abramo, 2003.

PIÑEYRO, M. **Stop Gordofobia y las panzas subversivas.** Málaga: Baladre, 2016.

\_\_\_\_\_, **10 Gritos contra la Gordofobia.** Penguin Random House Grupo Editorial. Barcelona, 2019.

PISANO, M. **De una buena vez, salirnos del patriarcado, juzgarlo y botarlo.** Charla impartida en la Casa del Profesor, Santiago de Chile, 2010. Transcrita y editada por Gómez Grijalva y Andrea Franulic

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.** 2000.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.** Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

RODRIGUES, R, ARCOVERDE, V. **Cinderela não é gorda: Análise da personagem Perséfone na novela Amor à Vida.** 2014, 77 f. Disponible en <<http://bdm.unb.br/handle/10483/8556>>. Accedido en 30 Set 2016.

ROSATO, A. **Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizar el déficit.** Buenos Aires: Noveduc, 2009.

ROY, R. D. Descolonizar la ciencia: el momento de acabar con otra era imperial. In: **Descolonizar la enfermedad.** El descubrimiento de Europa (EDDE), 2021.

SALAS-SALVADÓ, J., GARCÍA-LORDA, P., RIPOLLÉS, J. **La alimentación y la nutrición a través de la historia.** Editorial Glosa, SL, 2005.

STENZEL, L. O imperativo do corpo magro na contemporaneidade. In: STREY, M. N.; CABEDA, S. T. L.; PREHN, D. R. (orgs.). **Gênero e Cultura: Questões Contemporâneas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Disponible en: <http://decom.ufsm.br/tcc/files/2010/10/luana.pdf> Accedido el 7 Oct. 2016.

STRINGS, S. **Fearing the Black Body. The Racial Origins of Fat Phobia.** NYU Press. 2019.

\_\_\_\_\_, **The Racist Origins Of Fatphobia.** Buss Magazine. 2019. Disponible en: <https://bust.com/feminism/196525-racist-origins-of-fatphobia.html> Accedido el 20 Oct. 2021a.

VACCA, L.; COPPOLECCHIA, F. **Una crítica feminista al derecho a partir de la noción de "biopoder" de Foucault.** Universidad de Buenos Aires, V. 13, n 16, 2012. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5037660> Accedido el 5 Dic 2017.

VIGARELLO, G. **As metamorfoses do gordo: História da Obesidade.** Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

WALSH, C. **¿Son Posibles Unas Ciencias Sociales/culturales Otras? Reflexiones En Torno a Las Epistemologías Decoloniales.** *Nomadas* (26): 102–113, 2007. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241011> Accesado: 29 Abr. 2022.

WOLF, N. **O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres.** Rio de Janeiro: Rocco, 1999.



Top NEWS

안녕하세요

안녕하세요

안녕하세요

U

안녕하세요

안녕하세요

안녕하세요

안녕하세요

안녕하세요