

**EL PAPEL DEL CUIDADO EN LA CONFIGURACIÓN
DE CUERPOS GORDOS DE MUJERES JÓVENES
EN MEDIOS DE COMUNICACIÓN, UN ANÁLISIS
DESDE FACEBOOK Y LA TELEVISIÓN***

DIANA PATRICIA PULIDO MARTÍNEZ
Colectiva Feminista Gordas sin Chaqueta, Bogotá, Colombia

*Informe de monografía para aplicar al título de antropóloga presentado en el año 2013.

**dianap.2202@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 14 de septiembre de 2015 Aprobado: 11 de marzo de 2016

RESUMEN

Por medio de un trabajo autoetnográfico y haciendo uso de dos espacios comunicativos, televisión y Facebook, trato de entender el papel del cuidado en la configuración de los cuerpos de mujeres gordas. Utilizo dos perspectivas de análisis: para entender lo que ocurre en el espacio de la televisión, me baso en el cuidado de gobierno, que supone la responsabilidad que el sujeto tiene sobre las decisiones que toma y que afectan su cuerpo; y para acercarme a lo que se presenta en Facebook, utilizo la perspectiva del cuidado feminista, la cual tiene la intención de reparar por medio de los afectos, la interdependencia y la cotidianidad.

Palabras clave: autoetnografía, corporalidad, cuerpo, cuidado de gobierno, cuidado feminista, Facebook, gobierno de sí, gordura, medios de comunicación, mujeres gordas.

THE ROLE OF CARE IN THE CONFIGURATION OF YOUNG WOMEN'S FAT BODIES IN MASS MEDIA, AN ANALYSIS THROUGH FACEBOOK AND TELEVISION

ABSTRACT

At present, the impact of the media in the way we construct particular ways of thinking of the body is quite broad. Through auto-ethnographic work and using two communication spaces, television and Facebook, I try to understand the role of care in the way women's bodies are configured as fat. I use two perspectives of analysis: to understand what happens in the TV space I rely on government care, which is the responsibility that individuals have about the decisions that affect their body; and to approach what is presented in Facebook, I use feminist care perspective, which intends to repair through affection, interdependence and everyday life.

Keywords: autoethnography, body, corporality, Facebook, fatness, fat women, feminist care, government care, mass media, self-government.

O PAPEL DO CUIDADO NA CONFIGURAÇÃO DE CORPOS GORDOS DE MULHERES JOVENS EM MEIOS DE COMUNICAÇÃO: UMA ANÁLISE DO FACEBOOK E DA TELEVISÃO

RESUMO

A partir de um trabalho autoetnográfico e do uso de dois espaços comunicativos, televisão e Facebook, tento entender o papel do cuidado na configuração dos corpos de mulheres gordas. Utilizo duas perspectivas de análise: para entender o que ocorre no espaço da televisão, baseio-me no cuidado de governo, que supõe a responsabilidade que o sujeito tem sobre as decisões que toma e que afetam seu corpo; para me aproximar ao que é apresentado no Facebook, utilizo a perspectiva do cuidado feminista, a qual tem a intenção de reparar, por meio dos afetos, a interdependência e a cotidianidade.

Palavras-chave: autoetnografia, corporalidade, corpo, cuidado de governo, cuidado feminista, Facebook, governo de si, gordura, meios de comunicação, mulheres gordas.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es producto de la monografía de grado que realicé entre el 2012 y el 2013 para optar por el título de antropóloga. Es un trabajo de carácter auto-etnográfico en el cual la pregunta central es la construcción de nociones de cuerpos gordos de mujeres jóvenes en relación o dialogando con distintas posturas del cuidado: el de gobierno y el feminista. El texto recoge entonces las principales reflexiones del trabajo realizado, y mis posturas tanto desde mi lugar de investigadora como desde mi perspectiva personal y política. Me reconozco como una mujer, gorda, lesbiana y feminista, que habita como lugar político el sur global y desde aquellas posturas he construido una narrativa sobre mí misma que se hará evidente a lo largo de estas páginas.

La auto-etnografía plantea el desafío de utilizar la propia experiencia para ampliar la comprensión sobre lo social. Esto implica dar cuenta y reconocer que la presencia de los puntos de vista de quien investiga puede favorecer a la captación de experiencias no accesibles desde otra perspectiva. Así, se puede entender la auto-etnografía como una estrategia que prioriza y describe la propia experiencia vivida y las variaciones en el modo de otorgarle sentido (Scribano y De Sena 2009). En este orden de ideas, la indagación sobre mí misma me permite mostrar experiencias y sensaciones que pueden ser compartidas por otras personas, sin importar si tienen una relación con la gordura similar a la mía o no; pero también posibilita presentar puntos de vista que no podrían identificarse a partir de la exploración de las experiencias de otras personas. Para esto son fundamentales las emociones y sensaciones corporales, puesto que la auto-etnografía es una metodología altamente sensitiva, no solo para quien expone su vida, sino también, para quienes se acercan al texto.

Por medio de una auto-etnografía performativa (Spry 2001), en la cual se articulan procesos personales, políticos y profesionales a partir de la experiencia corporal, descubro mi cuerpo y las voces de cada una de las partes de mi vida. Escribo mi auto-etnografía performativa concentrándome en mi propia corporalidad como el lugar generador de historias y praxis metodológica, en el marco del proceso académico. La auto-etnografía performativa funciona como vehículo de emancipación de identidades culturalmente inscritas en nuestra experiencia y permite establecer una relación dialógica con los otros, que genera críticas en las propias historias. Esta forma de hacer investigación me pone en una

posición de agente activo con una voz autorizada sobre algunas narrativas culturalmente hegemónicas y dominantes que restringen algunas formas de habitar el mundo (Spry 2001, 708), como mi propia corporalidad. En este sentido, lo performativo de mi trabajo se encuentra en la capacidad de empoderamiento y agencia, en la posibilidad de hablar de mí misma como un cuerpo que ha sido construido como subalterno y en el uso de este como medio a partir del cual exploro una problemática social de gran envergadura, en una relación constante con plataformas mediáticas que posibilitan ciertas formas de entender la gordura.

Como se mencionó antes, el hilo conductor y elemento articulador de este texto es el cuidado, entendido desde dos perspectivas (de gobierno y feminista) para analizar dos medios comunicativos diferentes, a saber, un programa de televisión y algunas prácticas de activismo gordo en Facebook. El principal aporte se encuentra en cómo entender el cuidado, ya que veo, a partir de la exploración de mi propia narrativa, un quiebre en las nociones de este que repercute en la construcción del cuerpo y de la gordura, pero que también se relacionan directamente con la información que circula por espacios mediáticos como la televisión y las redes sociales. Esto se debe a que no utilizamos los medios de comunicación de manera alterna con otras actividades de nuestras vidas, sino que, muchas veces, nos permiten integrarnos con otras personas; además, porque estos medios colaboran en la formación de nuestras percepciones e ideas, pues no solo proporcionan información sobre el mundo, sino también maneras de verlo y entenderlo, lo que contribuye a su construcción (Masterman 2001).

El primer tipo de cuidado que identifico es el que está asociado a la responsabilidad del sujeto sobre su propio cuerpo. Autores como Hernán Panier (2009) y Nikolas Rose (1996), retomando a Michel Foucault, plantean que a raíz de los cambios ocurridos durante la segunda mitad del siglo XX, las nociones de disciplinamiento y control se transformaron, y se desligaron las biopolíticas de las instituciones panópticas, ubicándose en espacios como los medios de comunicación. En esta medida, existe un poder que actúa a la distancia sobre las acciones de los individuos. Los medios y el sistema de consumo generan un ambiente donde el sujeto se construye como responsable de su cuerpo y genera acciones de auto-control (Panier 2009, 4). Este es, entonces, un cuidado de gobierno, que lleva consigo nociones de autonomía e independencia asociadas al

cuidado de sí, dentro del cual los juegos de verdad ya no cumplen una acción de coerción sobre el sujeto sino de autoafirmación. El cuidado de sí es también el conocimiento de sí pero implica, de igual modo, el conocimiento de ciertas reglas de comportamiento y verdades que se interiorizan hasta permitirle al sujeto gobernarse a sí mismo. En esta noción de cuidado de sí, las relaciones con los otros son importantes en la medida que nos permiten cuidar bien de nosotros mismos. No es entonces un cuidado interdependiente sino independiente, en el cual, la relación con los demás no hace parte de un conjunto de elementos que posibilitan el cuidado, sino, más bien, funciona bajo la premisa de que cuando se cuida bien de sí mismo se garantiza el buen cuidado de los otros (Foucault 1999).

Una de las técnicas de gobierno más importante que existe en la actualidad son los medios de comunicación, los cuales operan y movilizan la racionalidad política de los sujetos para llevarlos a tomar las decisiones acordes a sus deseos. Es decir, es un gobierno que se ejerce no directamente sobre el individuo sino sobre su subjetividad. La regulación de la conducta pasa a ser entonces un asunto del deseo de los individuos de dirigir su propia conducta para lograr la maximización de una concepción de su felicidad y realización personal como si fuera obra suya (Rose 1996, 19). Nadie obliga a nadie a llevar una conducta de manera directa, pero constantemente se bombardea a las personas con imágenes sobre lo que es positivo elegir y lo que no. Es decir, se realiza un moldeamiento de las corporalidades y las subjetividades de las personas que lleva a que aquellas prácticas que son leídas desde la “autonomía” y la “libertad” estén atravesadas por el “deber ser” de los sujetos en la Modernidad. Así, el control sobre la vida se ejerce a partir de la culpa, lo que genera ya no una clasificación de “normalidad” desde afuera, sino desde la propia percepción y la auto-disciplina. Tanto Panier como Rose hacen énfasis en que la mercantilización del cuerpo normal lleva a que este último se constituya en capital intercambiable. Esta mercantilización, en su forma ideal, permite imaginar un “mercado libre” en el que las relaciones entre los ciudadanos y los expertos no estén organizadas ni reguladas por la obligatoriedad, sino basadas en actos de elección (Rose 1996, 13). Es así como aparecen las nociones de libertad y auto gobierno, a partir de las cuales el sujeto es dueño de sus propias decisiones y, por lo tanto, responsable de estas. De este modo, al ser el cuerpo responsabilidad del

individuo, este último debe maximizar no solo su productividad sino también su capacidad de consumo, lo que genera sujetos consumidores inmersos en el mercado que alimentan su sentido.

Una segunda noción de cuidado a la cual me acerco es la de la ética del cuidado feminista. Parto de las reflexiones realizadas por Carol Gilligan, quien se centra en la manera como se ha pensado la ética de la justicia en contraposición a la del cuidado. Siendo esta última asociada a lo femenino, pensada como un asunto emocional y que pone a las mujeres en un estadio inferior al de los hombres en lo que a desarrollo moral refiere. Gilligan se posiciona de manera crítica ante estas posturas y plantea que ambas éticas son complementarias y que es necesario lograr la confluencia de ambas. El concepto central de la ética del cuidado es la responsabilidad, pero esta no es del mismo tipo que aparece en el cuidado de gobierno: surge de la conciencia de formar parte de una red de relaciones de interdependencia. Lo anterior se debe a que la “identidad de las mujeres” se construye de manera relacional. Gilligan plantea que existen tres etapas en la construcción de la ética del cuidado. En la primera, la mujer se concentra en el cuidado de sí misma; en la segunda, se concentra en el cuidado de los otros y; la tercer etapa, consiste en aprender a cuidar de los demás como de sí misma, a asumir la responsabilidad por sus opciones (Fascioli 2010, 44).

Junto a esta perspectiva, Tronto entiende el cuidado como las actividades que incluyen lo que hacemos para mantener, continuar y reparar el “mundo” en el que vivimos de la mejor manera posible. Estas acciones deben incluir nuestro cuerpo, nuestro ser y nuestro medio ambiente (Nair 2000, 275). Asimismo, plantea cuatro elementos que componen la ética del cuidado: el proceso en el que este se identifica de manera correcta; la responsabilidad que se adquiere respecto a estas acciones de cuidado; las prácticas que se proporcionan; y la respuesta recíproca de quien es cuidado (Nair 2000, 275).

En esta medida, el cuidado feminista tiene cuatro elementos fundamentales: el virtuosismo afectivo, que rompe la idea de que este pasa porque alguien te quiera y lo presenta como un elemento ético que media toda relación, que tiene que ver con la empatía, con la intersubjetividad, y que requiere de la creatividad para su existencia. Este carácter afectivo del cuidado es lo que nos permite politizarlo porque, al final de cuentas, lo afectivo es lo efectivo. La interdependencia nos permite reconocer la

dependencia múltiple que se da entre quienes habitamos el mundo, las personas dependemos unas de las otras y no solo “los otros” necesitan ser cuidados, esto implica también tratar de pensar las relaciones en la lógica del don, más allá de la mediación mercantil, donde se da sin saber qué, cómo y cuándo se recibirá algo a cambio. La transversalidad nos lleva a pensar que el cuidado tiene múltiples dimensiones, así reconocemos que está en esferas mercantiles y en aquellas que se encuentran fuera del mercado. El cuidado pone de manifiesto que no podemos delimitar, de forma clara, el tiempo de trabajo y el de vida, porque su labor es, precisamente, la fabricación de la vida. Por último, la cotidianidad implica pensar que el cuidado está siempre presente, porque de lo contrario no podríamos seguir viviendo, lo que varía es la intensidad y sus cualidades. Al hablar de sostener la vida hablamos también de tareas cotidianas de ingeniería afectiva, porque no es posible pensar en la justicia social si no tenemos en cuenta cómo se construye día a día (Precarias a la deriva 2005).

Esta perspectiva del cuidado es distinta a la primera, el cuidado de gobierno, puesto que permite pensarlo como práctica política interdependiente, no independiente, con un carácter relacional y transformador, cuyo objetivo último es sostener la vida a partir de tareas cotidianas de afectividad. Esa interdependencia, el cuidado de los otros como elemento central dentro de las prácticas, y el componente afectivo de estas, es lo que convierte a este tipo de cuidado en feminista (Tronto 1993). Por su parte, el cuidado de gobierno requiere la incorporación de una serie de verdades sobre el cuerpo y sobre lo deseado, pero también, de un trabajo sobre las emociones para gobierno de sí, para el auto-control. Estas nociones sobre el cuidado me permiten explorar cómo se construyen ideas sobre la gordura en medios de comunicación, como la televisión y la Internet, que responden a las lógicas de la forma como se cuida. No se trata entonces de definir si un cuidado es mejor que otro, sino, más bien, de entender la relación entre la manera como construimos el cuerpo, por medio de ciertas prácticas de cuidado, y los medios de comunicación. Teniendo como premisa siempre que, estos últimos, no son en ninguna medida simples reproductores de estereotipos e ideas sobre el cuerpo, sino que en ellos es posible identificar elementos de la cultura que se transmiten, pero que también requieren de las relaciones que se construyen cotidianamente para su existencia.

El cuidado de gobierno en la configuración del no-body: responsabilidad, culpa y miedo en el caso de Doctor Oz

Con todo y eso, no nos digamos mentiras, es mejor ser flaca. Así que no se engañen más. Dejen de pensar que son de huesos grandes, que retienen líquido y que el color negro adelgaza. Están gordas. ¡Asúmanlo! Y así suene cruel, es la cruda verdad. Ojo no con la tiroides sino con la “mueloides” y sobre todo no olviden que uno gordo se ve lindo solo cuando es bebé. (Alejandra Azcárate Aló, 2012)

Debido a los cambios que se generaron durante la segunda mitad del siglo XX, especialmente asociados al neoliberalismo y al impacto de los medios masivos de comunicación, las nociones de disciplinamiento y control comenzaron a operar de otras formas, desligadas de las instituciones panópticas planteadas por Foucault, y ubicándose en otros espacios como los medios de comunicación. Este traslado permitió la emergencia de un poder que actúa a distancia y a partir de la noción de responsabilidad, lo que genera acciones de auto-control sobre el cuerpo (Panier 2009). Nos encontramos entonces frente a una propuesta, que se encuentra presente en espacios como la televisión, en la cual se invita a las personas a cuidar de sí mismas y de sus cuerpos, pero, además, a cuidarse de sí mismas y de los excesos que pueden llegar a generarse, particularmente hablando, para este caso, en relación con la gordura. Este cuidado es presentado y opera en lógicas de decisiones y deseos que se naturalizan, que se convierten en cosas obvias dentro del día a día, que deben ocurrir para alcanzar la felicidad, bajo nociones de autonomía e independencia, como si fueran obra misma del sujeto (Rose 1996).

La televisión, como un espacio constructor de la cultura contemporánea (Bueno Fischer 2007) e instrumento que permite llegar a todo el mundo (Bourdieu 1996), lleva a cabo su acción simbólica al llamar la atención sobre unos hechos que pueden interesar a todo el mundo, que pueden estar dirigidos a todos los públicos. Al ser la gordura un tema de importancia actual, especialmente asociado con asuntos de belleza y salud, tiende a aparecer de diversas formas en programas que permiten construir, en doble vía con los televidentes, ideas negativas sobre esta bajo una lógica de cuidado de gobierno que usa la responsabilidad como eje articulador de los mensajes. Esto ocurre, como lo mencionaba con anterioridad, en una relación de doble vía, puesto que la televisión termina

convirtiéndose en un instrumento creador de realidades particulares y en un árbitro de acceso a la existencia social y política (Bourdieu 1996). Las narraciones que ocurren en el espacio mediático, de la televisión particularmente hablando, parecen estar en íntima relación. La realidad y la ficción tienden a confundirse en estos espacios, ya que los códigos culturales que se encuentran en los medios de comunicación construyen pautas y normas que moldean nuestro criterio, las narrativas que allí se encuentran y el modo como ellas son leídas, percibidas y recibidas por las personas (Bueno Fischer 2007).

Hay un concepto clave que quisiera proponer para pensar algunos elementos a lo largo del texto: la idea del *no-body*. La literatura producida desde las ciencias sociales, especialmente desde la antropología del cuerpo, hace referencia a la importancia que tiene el cuerpo en la construcción del sujeto dentro de la Modernidad (Gervilla 2000; Le Breton 1995; Pedraza 1999). El sujeto moderno nace acompañado de una idea de liberación, de la necesidad de mostrar y explorar sin recibir a cambio ningún tipo de recriminación. Sin embargo, la posibilidad de libertad está limitada a deseos y estereotipos particulares, lo que convierte al cuerpo joven, hermoso y sin ningún “problema físico” en el cuerpo liberado (Le Breton 1995). Por su parte, Tim Cresswell (1999) hace referencia en su trabajo a “cuerpos fuera de lugar”, afirmando que son corporalidades que no responden al papel que se les ha asignado socialmente. Esta no correspondencia no solo limita la posibilidad de movilidad y acción de los sujetos, sino que también justifica una serie de violencias sobre los cuerpos, especialmente femeninos. Parto entonces de estas dos ideas, de que el cuerpo es fundamental para la construcción del sujeto moderno y de los planteamientos de Cresswell, para ayudarme a construir la noción de *no-body*.

Un *no-body* es un cuerpo que ha sido construido con características negativas y tachado como diferente. En la medida en que un cuerpo no responda al ideal moderno es un “no cuerpo (*no body*)” de la Modernidad, y al ser el cuerpo el elemento fundamental para la construcción del sujeto en este periodo y entrar en una lógica de negación, se convierte también en “nadie (*nobody*)” ya que se encuentra en un “fuera de lugar” constante. De este modo, la relación entre identidad, movilidad y espacio se hace evidente en la medida en que al construirse un cuerpo gordo como *no-body* se definen para él los espacios que puede o no habitar

y la posibilidad de movilidad que tiene dentro y fuera de ellos. Vale la pena resaltar que estos cuerpos que entran en lo que estoy llamando *no-body* no tienen un papel menos importante en las lógicas de control y disciplinamiento; todo lo contrario, resultan tener un lugar fundamental, puesto que permite el sostenimiento del sistema.

Un primer elemento que se presenta en los medios de comunicación es la medicalización de los programas televisivos. Es decir, la medicina no solo ha cambiado su centro de la enfermedad a la salud, sino también, ha pasado de estar habitando únicamente instituciones como el hospital para entrar en el ámbito público de la televisión (Panier 2009, 13). Un ejemplo claro de esto, es la transmisión del programa *Doctor Oz*, presentado por Fox Life. Oz es un médico cardiovascular que, durante una hora aproximadamente, presenta diferentes tipos de padecimientos. Algunos son extrañas enfermedades, otros son consecuencias de hábitos como exponerse demasiado al sol para adquirir un mejor bronceado o comerse las uñas, es decir, ligados al cuidado propio del cuerpo y los riesgos que la persona puede correr al no cuidarse adecuadamente (Panier 2009). El programa tiene varias partes: en primer lugar, Oz recibe en su estudio a una persona que previamente ha enviado su caso para que el equipo de profesionales del programa analice su enfermedad. También realiza experimentos en el programa en los que el público puede participar, pero en este caso específicamente él muestra por medio de sus experimentos los problemas de salud que puede tener una persona por no abandonar hábitos negativos para su cuerpo, es decir, el riesgo. En un tercer momento, Oz responde preguntas del público respecto a problemas de salud que tienen las personas o simples dudas sobre el funcionamiento de su cuerpo.

Quiero centrarme específicamente en un caso sobre obesidad mórbida que fue transmitido en el mes de marzo del 2011, momento en el cual yo había sido también diagnosticada como una mujer en obesidad I por el saber médico. El caso que Oz presentó en aquella oportunidad fue el de Jessica, quien, según una carta de su madre, había sufrido de sobrepeso toda su vida, pero en los últimos años había incrementado muy rápido de peso hasta convertirse en “obesa mórbida”. La madre de Jessica afirmaba ser la culpable de este cambio en el cuerpo de su hija porque tuvo cáncer y esto la obligó a permanecer mucho tiempo con ella, cuidándola. Mientras una voz en *off* va contando la historia

de Jessica, que ha sido enviada por su madre, muestran fotografías en una pantalla gigante sobre los cambios paulatinos que ha tenido en su cuerpo, pasando de ser una joven con sobrepeso a una adulta de 30 años con obesidad mórbida. Luego de la presentación, Jessica entra al estudio en compañía de su madre. El doctor Oz le indica que se siente a su lado y comienzan a conversar sobre su cuerpo. La madre comienza afirmando que realmente la ama, pero que nunca ha querido hablar de su sobrepeso. Oz plantea entonces que algo en el cuerpo de Jessica está generando los cambios de peso y él desea saber qué es, a lo cual ella, sonriendo tímidamente, le responde que también desea saberlo.

Jessica debe pasar entonces al “cuadro de la verdad”, sube un escalón y, a su lado, en una pantalla gigante y con números en color rojo, aparecen los datos de su cuerpo registrados en una tabla. Jessica pesa 157 kilos, mide 1.70 cm, su cintura es de 135 cm y su índice de masa corporal es de 58. Luego de repetir estos datos en el micrófono mirando al público y a la cámara, el doctor Oz le dice que su índice de masa corporal debe ser menos de 30 y que si este supera los 40, la persona tiene obesidad mórbida. Al escuchar esto, Jessica baja la cabeza y se baja del “cuadro de la verdad”, parece estar incómoda y entonces Oz le dice que no es un insulto, sino una realidad, que la obesidad puede matar a una persona. Jessica tiene los ojos aguados y Oz le pregunta si ella quiere comenzar una dieta, entonces ella comienza a llorar y le responde que sí, que ella quiere vivir.

Oz le indica a Jessica que debe ir al gimnasio, pero ella lo interrumpe diciendo que existe algo más que la hace comer en exceso. Al escuchar el comentario de Jessica, Oz le dice que ha tocado un punto muy importante, que la gente come porque le falta algo y Jessica es una “comedora emocional”. En el programa le ofrecen a Jessica iniciar un programa completo con distintos profesionales para identificar la dieta adecuada y el proceso que debe llevar con su cuerpo. Oz afirma que el problema no es solo cómo se vea frente al espejo, sino también que su cuerpo se está oxidando y puede morir incluso antes que su madre. Después de comerciales, Jessica conoce a una psiquiatra que le explica que el hambre se origina en el cerebro y que la diferencia con el apetito es que este último está conectado con las emociones. En ese sentido, la comida es usada como premio y es directamente proporcional a cómo nos sentimos constantemente. Le indica a Jessica que debe comer ordenadamente y

ser consciente de lo que se está comiendo para no causarle problemas a su cuerpo. Le proponen entonces que se premie con cosas saludables y que elija comida que no le haga daño, que organice su comida diaria.

Luego de terminar la conversación, Jessica afirma sentirse culpable por no cuidarse y estar siempre pendiente de las demás personas. También porque siempre ha querido estar a la altura de lo que los demás esperan de ella, pero que eso en realidad no vale tanto la pena. Entonces, Jessica mira al piso y al regresar la mirada al frente está llorando. Oz aclara que su madre lo único que quiere es ayudarla y que haría cualquier cosa por ella, que por favor le conceda el deseo de mejorar. Jessica dice que sí, que quiere hacerlo y que tiene miedo de morir antes que ella. Antes de terminar, la paciente acepta la ayuda del grupo de profesionales del programa para iniciar el tratamiento y controlar su peso.

El cuidado de gobierno, a partir del cual entiendo lo ocurrido en Doctor Oz, funciona a partir de tres doxas, verdades absolutas que no se cuestionan (Bourdieu 2000; 2007), respecto al cuerpo gordo. La idea que se construye en el programa de la gordura es la de un cuerpo asociado a la enfermedad, obeso. Esto tiene implicaciones distintas, formas diferentes de construir el cuerpo cuando se habla de “gordura”. Las tres doxas que identifico para este caso son la responsabilidad, la culpa y el miedo. Estas están acompañadas de una acción “pedagógica”, de enseñanza, la exposición pública del cuerpo en la que las imágenes se convierten en una presentación ante nosotros, nos interpelan como observadores y somos nosotros como sujetos quienes les damos sentido (D’Angelo 2010).

La intervención misma que se realiza en el programa *Doctor Oz* sobre el cuerpo de Jessica tiene implícito un tema de responsabilidad de sí (Panier 2009; Rose 1996). Jessica es la única persona que puede cambiar sus hábitos alimenticios y sus prácticas cotidianas, no es necesario obligarla a comenzar una dieta por medio de una institución, por ejemplo. La herramienta que funciona para moldear la conducta es la culpa, en relación con dos aspectos principalmente, el riesgo a morir y la exposición pública (Rose 1996). Ahora, detrás de la idea de ser obesa no solo se encuentra una asociación a la enfermedad. La persona obesa también es irresponsable y no puede controlarse, por lo tanto, come demasiado. Estos elementos funcionan porque culturalmente se entiende la gordura, en este caso particular la obesidad, como algo

negativo y peligroso. Jessica es responsable de su cuerpo y la labor del programa es concientizarla de que sus malas decisiones la han llevado a tener obesidad y darle opciones para que sus hábitos cambien.

La mercantilización de la salud en los medios de comunicación establece formas variadas de distancia entre la maquinaria política y los expertos, lo que produce una devolución de los poderes reguladores, al ser estos generados ya no de “arriba” hacia “abajo”, sino al contrario. Esto nos permite imaginar un “mercado libre” en el que las relaciones con los expertos, en este caso los médicos, no están organizadas a partir de la obligatoriedad, sino en actos de elección (Rose 1996, 13). Es así como aparecen las ideas de libertad y autogobierno, con relación al cuidado, a partir de las cuales el sujeto es dueño de sus propias decisiones y por lo tanto responsable de estas.

La culpa y la vergüenza son el castigo inmediato que genera la responsabilidad, sentir culpa y pena por no tener la capacidad de autogobierno que se necesita para encajar en lo que se considera correcto. Así funciona el biopoder en los medios de comunicación, a partir del miedo, del dolor y de la experiencia de las personas, del deseo de no sentir culpa por el hecho de no cuidar el cuerpo como se supone debe ser (Rose 1996). Percibimos imágenes de cuerpos jóvenes, delgados y bellos a los que queremos parecernos. La publicidad incluso nos acerca a emociones y actitudes con un espíritu joven y un alma en paz como forma para alcanzar los ideales corporales. Las imágenes de cuerpos temidos, como el de Jessica y como el mío, cargan con las consecuencias del mundo globalizado e indican aquello que no es deseable ser. El cuerpo deseado no es el vivido cotidianamente, sino el imaginado, mientras que las experiencias del cuerpo temido, ponen en evidencia al cuerpo, el que solo registramos cuando se enferma, duele, envejece o se engorda. Esto nos obliga entonces a reconocer que no solo no podemos prevenir la violencia que nos llega de otra parte, sino que no podemos evitar rendir cuentas ante otro, preguntándonos por qué unas vidas (y unos cuerpos) valen más que otras (D’Angelo 2010).

Estas ideas sobre el cuerpo, la belleza y la salud que tenemos en nuestra sociedad, y que aparecen de forma explícita en espacios como los medios de comunicación, comenzaron a transformarse durante las primeras décadas del siglo xx (Contreras y García 2005; García 1996; 2007; Le Breton 1995; Sobal 2004; Schwartz 1994; Toro 1996; Williams

y Germov 2004). Lo anterior tiene directa relación con cambios como la entrada de la mujer al ámbito laboral y, con esto, su independencia económica. Se relaciona también con la escasez vivida especialmente durante los períodos de guerra y la crisis mundial de 1929, la aparición del conteo de calorías como forma de regulación de la dieta y el auge de las ideas promovidas por la medicina sobre el carácter negativo del sobrepeso (García 1996; Williams y Germov 2004). Sin embargo, la delgadez como forma de prestigio y buena salud toma mucha fuerza especialmente después de 1960, en gran medida, gracias al impacto de los medios de comunicación y al papel del discurso médico en ellos (García 1996; 2007; Schwartz 1994; Toro 1996).

Gracias a estos cambios y a la posibilidad de acceder fácilmente a comidas, con elevados niveles calóricos, que anteriormente no eran tan accesibles (Contreras y García 2005; García 1996; 2007), se crea un ambiente “gordofóbico” en nuestra sociedad, en el cual, desde distintos ámbitos se rechaza la grasa, tanto en los alimentos como en el cuerpo, y se busca eliminarla. Estas ideas sobre el cuerpo y la salud han llevado a estigmatizar la gordura y a las personas “gordas” con nociones como la falta de voluntad y de autocontrol (Sobel 2004). Si en nuestra sociedad, contrario a lo que sucedía en las sociedades de escasez (Montero 2001, 15), existe exceso de alimento debemos tener la capacidad de elegir correctamente nuestros hábitos alimenticios. Al existir una responsabilidad sobre nuestros cuerpos y nuestra salud, somos culpables de no cumplir con los parámetros estéticos que son valorados social y culturalmente (García 2007; Toro 1996). Se piensa el cuerpo delgado como exitoso, capaz de controlar sus impulsos, racional, bello, joven, saludable y deseable (García 2007; Montero 2001, 10; Sobel 2004; Schwartz 1994; Toro 1996; Williams y Germov, 2004). Lo contrario sucede con el cuerpo gordo, que se relaciona con valores negativos, se rechaza, estigmatiza y encasilla en espacios donde tiene poca aceptación. En ese sentido, el mundo odia a los gordos y se esfuerza en hacerlo notar, quien es gordo desea serlo y por ello debe ser castigado (Montero 2001; Pedraza 1999, 163).

Esteban (2004b, 29) y Williams y Germov (2004, 356) explican que el deseo por mantenerse delgada en nuestra sociedad es un fenómeno que se asocia a nuevas formas de dominación, de control sobre el cuerpo, la sexualidad y los roles de las mujeres. Además, este tipo de ideas y el deseo de perseguirlas permiten la existencia de un amplio mercado de

consumo corporal, donde las mujeres son el principal blanco (Featherstone 2001). Otra razón por la cual el control del peso corporal, envuelto en la dieta (Turner 1989), se dirige hacia la mujer es porque aún se mantiene la idea de que son ellas quienes deben encargarse de la reproducción y la alimentación, por ello es su responsabilidad mantener el equilibrio, la salud y la belleza (García 1996; 2007).

Naomi Wolf se refiere al “mito de belleza” para hablar de las instituciones de los hombres y su poder (1991, 218) que aparece en su versión moderna a partir del proceso de industrialización, al desmoronarse la unidad laboral familiar. El crecimiento del sistema de fábricas y la urbanización generó lo que los ingenieros sociales de la época llamaron la “esfera separada” de la domesticidad, que respaldaba la categoría laboral del “sostén de la casa” que dejaba el hogar para trabajar durante el día. En ese contexto, crecieron la clase media, los niveles de vida y de escolaridad y se redujo el tamaño de las familias. Nació entonces una clase de mujeres cultas y ociosas de cuya domesticación dependía el desarrollo del sistema capitalista industrial. Muchas de las ideas que tenemos actualmente sobre cómo han considerado las mujeres la “belleza” datan de 1830, cuando el culto a la domesticidad se consolidó y se inventó el modelo de belleza (Wolf 1991, 219). Entiendo que existen actualmente muchos trabajos que debaten los planteamientos de Wolf respecto al “mito de la belleza” y resaltan el empoderamiento que algunas mujeres han logrado alcanzar mediante la belleza hegemónica. Sin embargo, lo que me interesa en este caso particular es que a partir de ese “mito” al que refiere Wolf, ha estado vigente a lo largo de mi vida, en la concepción social de mi cuerpo, y permea el discurso que se transmite en programas como *Doctor Oz*. A partir de la idea de la sumisión y la domesticación del cuerpo de la mujer “blanca”, de “clase media”, “joven” y “heterosexual”, la gordura de mi cuerpo, fue conceptualizada en mis procesos de socialización como algo malo, negativo, no generador de prestigio, monstruoso, indeseable e incluso, muchas veces, lejano de la feminidad.

Las lógicas del cuidado de gobierno y las estrategias a partir de las cuales funciona en espacios como la televisión, por medio del manejo de los deseos y las emociones de las personas, requieren de la existencia de corporalidades que no responden a la construcción de sujeto moderno ideal, por lo menos en lo que respecta al cuerpo. En este sentido, la existencia de cuerpos como el de Jessica y el mío hace parte de lo que

denominé con anterioridad *no-body*. Como ya lo mencionaba, esta categoría tiene una doble funcionalidad, nos permite pensar en los cuerpos de la negación, que son temidos, pero también, en la importancia que estos tienen dentro del sistema. Así, respecto a temas como la salud y la belleza, mi cuerpo es y ha sido construido como un *no-body* en distintos espacios. Mi relación con la televisión ha permitido también que mi cuerpo se construya a partir de características negativas y que en distintos espacios reciba muestras de violencia y discriminación. Así, por ejemplo, el simple uso del lenguaje para referirse a un *no-body* excesivo como el mío implica lo que Bourdieu denomina “violencia simbólica”. Esta aparece cuando la manera como el dominado se percibe a sí mismo y a su relación con el dominante, las categorías que utiliza, son la naturalización de una relación de dominación. A pesar de que se utilice la palabra simbólica, esto no implica que no tenga tanta fuerza como la violencia física o que la manera de acabar con ella esté relacionada con la conciencia. La violencia simbólica opera de forma eficaz porque se inscribe en el cuerpo en forma de disposiciones (Bourdieu 1999). En este caso en particular, el cuerpo gordo no puede ser enunciado de otra forma, las palabras que permiten nombrarlo están asociadas a características negativas, como la pereza, la falta de control, la enfermedad, la indisciplina, entre otros, lo que genera que se conciba como una existencia peligrosa, e incluso, monstruosa, un cuerpo que necesita ser gobernado.

Cuando hablo de la doble connotación que tiene el *no-body*, *no body* (no cuerpo) y *nobody* (nadie), no pretendo generar la idea de que sean cuerpos que no existan. En efecto, materialmente y simbólicamente, nuestros cuerpos existen. Cuando hablo de *no-body* hablo de cuerpos que se construyen en la negación de los ideales que permite la emergencia del sujeto moderno. Hablo de aquellos que no corresponden a la norma y que están cargados de forma negativa. De los que no aparecen en papeles protagónicos en las novelas que cotidianamente se lanzan al aire, que no aparecen como conductores de grandes programas. Hablo de cuerpos que aparecen, como en el caso de Jessica, para moldear los deseos, asociados a estereotipos que significan las corporalidades de forma negativa, por fuera de aquello que debe ser el sujeto moderno. Porque al fin y al cabo, la televisión funciona como dispositivo pedagógico, educadora del modo como cotidianamente debemos comportarnos (Bueno Fischer 2001).

LA REBELDÍA DEL *NO-BODY*: ACTIVISMO CORPORAL GORDO EN FACEBOOK COMO PRÁCTICA DE CUIDADO FEMINISTA

Resistiendo como gorda, como negra, como guerrillera, yo, ¡ballena!
Más espacio en el mundo, más se ve sin pena. A mí me que digan gorda,
que me mencionen, que recuerde que lindo de esta gorda y sus canciones.

Que me señalen porque existo, peso gladeadora, como me gusto ¡ay!
No me resisto.

El silencio no me protege, no me voy a callar. Vivan las gordas sin
domesticar, las pasadas, pesadas, que no creen en nada, las de talla 40, 50,
las que no se inventan.

Gordura en tiempos de guerra sinfonía que se aferra, la más real poesía,
imposible de ocultar. Gorda y flotante como mi Cuba, en medio del mar.

Peso lo que miedo, pa' que te sofoques, esto es 90 kilos, ven, ven y dilo.

CANCIÓN “LA GORDA”, KRUDAS CUBENSI

El activismo gordo es la postura que ve de manera crítica la forma como se entienden el sobrepeso y la obesidad, especialmente, en las mujeres. Las denuncias que se realizan desde este tipo de activismo están orientadas a visibilizar la discriminación de la que somos víctimas las personas gordas, lo que genera una mirada crítica frente a los estereotipos negativos que se han construido sobre la gordura asociados a temas de enfermedad, fealdad, irresponsabilidad, pereza, falta de control, entre otros. Estas propuestas argumentan que el afán por controlar el peso de las personas ha generado estigmas sobre los cuerpos gordos, principalmente, relacionados con temas de salud. La apuesta es, entonces, erradicar esas ideas sobre la gordura y permitirnos pensar que elementos como la buena salud y la belleza hacen parte de los cuerpos independientemente de su tamaño.

Este tipo de activismo no tiene orígenes claros, pero se asume que fue hacia 1960 que comenzaron a aparecer las propuestas de “fat positive” en los Estados Unidos, debido a la estigmatización que había tenido la gordura durante los primeros años del siglo XX y que, para su momento, había generado un ambiente gordofóbico en la sociedad. Fue durante esta década que, de la mano de otros movimientos sociales, se generaron acciones en forma de protesta respecto al tema en grandes ciudades estadounidenses.

Hacia finales del siglo XX se vio un importante incremento de organizaciones de “fat activism” y comenzaron algunas publicaciones desde las ciencias sociales que buscaban des-estigmatizar la gordura.

He pensado mi activismo gordo como un proceso cotidiano, como una serie de prácticas que van desde mirarme al espejo antes de bañarme hasta no quedarme callada cuando tratan de insultarte por gorda. Ambas, el no observarse y el agachar la cabeza al ser insultada, son tipos de violencias que recaen sobre nuestros cuerpos y que dañan, hacen que sintamos vergüenza y culpa por tener el cuerpo que tenemos, que no nos queremos, que nos maltratemos y que aceptemos ser maltratadas, física y emocionalmente, una y otra vez. Estas acciones que ocurren cotidianamente y que se justifican en la forma negativa como se ha construido la gordura en nuestra sociedad son la materialización de la violencia simbólica, son relaciones de subordinación sobre nuestros cuerpos que naturalizamos (Bourdieu 1997) y que nos llevan a pensar que merecemos lo que nos ocurre. Los actos de resistencia cotidianos que una realiza se relacionan con prácticas asociadas al cuidado feminista, en las cuales existe reparación en varios niveles: el personal, en el cual se comienza a transformar la autopercepción corporal; el de los otros, en el que entendemos mutuamente las necesidades que tenemos respecto a nuestras construcciones corporales; y, el del mundo, uno en el cual es mucho más ameno vivir, todo esto, movilizado principalmente por los afectos (Precarias a la deriva 2005).

Estas acciones sobre mi vida han estado acompañadas de movimientos en Facebook. En general, la Internet me ha permitido, en diferentes momentos, conocer propuestas de activismo corporal similares a las mías. Pero además, he podido dar a conocer mis posiciones respecto al cuerpo, la belleza, la salud y la feminidad. En términos muy particulares, y bajo las lógicas de “lo virtual”, donde las relaciones son banales y efímeras (Mayans 2006), Facebook funciona para mí como un espacio en el cual mi cuerpo puede hablar. Dentro de las personas que he conocido se encuentran varios artistas que buscan desestabilizar no solo los estereotipos en torno a la gordura, sino también, dinamitar el género y las prácticas sexuales normativas. En este artículo me centraré en el trabajo de Balandra y Constanzx, dos activistas latinoamericanas, por el flujo de información que posteán en Facebook, la manera como nos contactamos y sus propuestas de “*fat [queer] activism*”.

Balandra vive en México, estudió sociología y trabaja en una red de activistas por los derechos sexuales y reproductivos en su país. Se posiciona desde el feminismo para realizar su trabajo y el activismo que practica está relacionado también con el cuestionamiento del binarismo de género, la sexualidad normativa y la gordura. Constanzx es diseñadorx de modas, vive en Chile y trabaja con su cuerpo en propuestas artísticas de pospornografía. Sus posturas están relacionadas con el cuestionamiento de la sexualidad, del deseo, del género y de los estereotipos corporales, dentro de los cuales se encuentra la gordura. La información recopilada fue producto de un ejercicio de observación, interacción y análisis de sus perfiles de Facebook durante 2010, 2011 y 2012.

Parto de que el cuidado que emerge en estas formas de construcción corporal y resistencia es un elemento ético que media entre las relaciones que se construyen y que permiten contactos en un espacio como Facebook. En esta medida, los afectos y la empatía juegan un papel fundamental que permite la creación y politización del cuidado. Lo afectivo es entonces el carácter reparador de este tipo de propuestas (Tronto 1993). Así, al depender mutuamente de las personas que habitan el planeta, y en este caso particular la red social, contamos con la cooperación como herramienta para estar en él. En este sentido, damos sin saber qué, cómo o cuándo se recibirá algo a cambio. El cuidado se encarga entonces de sostener la vida, es decir, a partir de tareas cotidianas de ingeniería afectiva visibilizamos y revalorizamos el cuidado como materia prima de lo político, porque no podemos pensar la justicia social sin tener en cuenta cómo se construye en el día a día. Estos elementos se resumen básicamente en lo que las Precarias a la deriva han denominado: virtuosismo afectivo, interdependencia, transversalidad y cotidianeidad (2005).

Así, encuentro que en Facebook se generan redes y contactos que permiten que las personas actuemos para transformar las ideas que tenemos sobre la gordura y, en esa misma medida, sostener la vida de cuerpos que, bajo lógicas como el cuidado de gobierno, son construidos desde la negación, como *no-body*. Como venía exponiendo, una de las estrategias que puede permitirnos apostarle a un cambio de mirada respecto al *no-body* asociado a la gordura puede ser una transformación del modo como entendemos el cuidado, un tránsito del cuidado de gobierno al feminista. Este cambio de perspectiva nos permite entonces resignificar el cuerpo por otras vías que no son la normalización del

no-body, tales como el sostenimiento y la valoración de este, lo que posibilita a su vez que se generen espacios y relaciones de reparación sobre las heridas causadas por la discriminación. Lo anterior es posible porque el cuerpo, en la sociedad capitalista, funciona como lugar de desigualdad social, pero también, como espacio de empoderamiento (Esteban 2004).

En esta medida, en espacios como Facebook pueden producirse contactos, formas de tocar(se) con otrxs (Haraway 2008, 4), que transforman y nos permiten construir redes de resistencia, cariño y mucho cuidado. Tocar a otrxs implica una serie de conexiones emocionales entre las personas que habitamos el planeta, en este caso particular que interactuamos en la red social Facebook, que reconstruyen nuestra posición en el mundo (Blake 2011), razón por la cual, reparar constituye una acción de contactos (Pérez-Bustos et ál. 2013). Así, estos contactos, que tienen efectos trasformadores, nos acercan a otras personas, y hacen cada vez más difusas las fronteras entre nosotrxs y lxs otrxs (Puig de la Bellacasa 2009). Explorar los contactos en el ciberespacio porque, al fin y al cabo, es en esos espacios donde se expone y politiza el cuerpo, donde se muestran aquellos cuerpos indeseados, fofos, feos, malformados, asexuales, anormales. Explorar los contactos porque estar ahí, poner nuestro cuerpo en el espacio público, en el ciberespacio, implica romper, entre otras cosas, con una primera idea sobre la gordura, y es que el cuerpo gordo no debe ser mostrado con orgullo y, en esa misma medida, tocado con cariño y deseo por quienes lo rodean.

Uno de los elementos compartidos dentro de los perfiles analizados en Facebook de estas tres apuestas de activismo gordo latinoamericano es el uso de imágenes que juegan un papel central en la construcción de ideas positivas sobre la gordura. Publicar imágenes de cuerpos gordos, especialmente de mujeres, que van desde la simple exposición del cuerpo desnudo hasta la apropiación de frases que desafían los estereotipos negativos que han sido asociados la gordura, y que, por lo general, se encuentran relacionadas con posturas feministas y de la teoría *queer*, funciona como una forma de darle otros sentidos al *no-body*. Las imágenes tienen contenidos sexuales explícitos, la mayoría de ellos realizan una crítica a la heterosexualidad como régimen de valores y van acompañadas de mensajes de resistencia como “El punk no hace dieta” o “Tu talla 8 me aprieta el chocho”, haciendo con esto un ejercicio de visibilización de

aquello que se considera anormal, poniendo en lo público aquello que ha sido social y culturalmente asignado a lo privado y cargado de aspectos negativos. Desde distintos espacios los cuerpos de las mujeres gordas han estado asignados a la asexualidad y la vergüenza, no se muestra la desnudez ni se erotizan este tipo de corporalidades. El activismo gordo invita al cuestionamiento del deseo, de lo que se considera normal, y lo hace a partir de la exposición de aquello que incomoda, para irrumpir en los órdenes establecidos.

Desde las posturas de Balandra y Constanzx, las imágenes que circulan no solo invitan a la reflexión sobre la sexualidad de las mujeres gordas sino que además desafían el lugar pasivo y de la feminidad hegemónica, complaciente y dispuesta para los hombres, porque hablan constantemente del travestismo de chica a chico. En mi caso, de manera específica, las imágenes que hago circular por este espacio mediático están relacionadas con posturas del lesbofeminismo que invitan a pensar que las lesbianas no nos encontramos inmersas en las lógicas de intercambio desde el amor y el deseo que se enmarcan en la heterosexualidad. Así se resalta que la causa primera de la opresión es la “marca” impuesta por el opresor (Wittig 2006); las categorías “mujer”, “heterosexual” y “gorda” juntas generan opresiones sobre los cuerpos y efectos materiales sobre estos. Rechazar la heterosexualidad ha sido, de forma consciente o no, negarse a convertirse en una mujer o en un hombre (Wittig 2006). En esa medida, también existe un rechazo por entrar en los modelos corporales, como la delgadez asociada a la belleza y la buena salud, que alimentan la construcción de los cuerpos de las mujeres y que convierten a cuerpos como los nuestros en *no-body* de la Modernidad.

Las imágenes no solamente hacen explícita la reflexión sobre el deseo normalizante o normalizado que existe sobre los cuerpos, también evidencian las estrías, la celulitis, al igual que el vello corporal, y están acompañadas de expresiones relacionadas con la anarquía y la resistencia. Desde este lugar, el activismo gordo latinoamericano no plantea una exposición de los cuerpos gordos en una correspondencia con la belleza hegemónica que acepta la existencia de cuerpos blancos, bien depilados, estilizados y agradables a la vista, sino que, por el contrario, invita a entender que la gordura es un lugar político y que la resistencia se hace precisamente desde el nombrar lo innombrable y no esconder lo “poco

estético”. La belleza también hace parte de aquello que se demanda en el marco de las imágenes y del activismo gordo pero no desde una mirada que solicita aprobación sino desde entender que los cuerpos son diversos y que esa diversidad es lo que potencia la belleza. Las “marcas” corporales que acompañan a la gordura son dotadas de sentidos negativos en distintos espacios, especialmente en medios como la televisión, y contribuyen en la construcción de cuerpos abyectos (Butler 2002), que se enmarcan en lo invisible, que los hace inhabitables. El uso de estas imágenes, que desafían aquellas ideas negativas sobre la gordura y sobre el cuerpo, permite politizar a este último, ponerlo en la esfera pública, pero esta vez, a diferencia de lo ocurrido con el cuidado de gobierno, la exposición pública no busca resaltar sus significados negativos sino pensarlo como un cuerpo con valor, lo que contribuye a que ese espacio, Facebook, sea un lugar desde el cual el *no-body* puede resistir, ser, valer, hablar, vivir.

El papel de las otras en nuestra lucha, la interdependencia, vuelve a jugar un papel importante en la construcción de la gordura y las prácticas de cuidado que se tejen alrededor de ella, como centro de nuestro mundo. Las relaciones afectivas, la amistad y la empatía con otras son los elementos que en últimas nos permiten ampliar nuestras propuestas y generar impactos que van más allá de nuestra propia experiencia corporal. En este sentido, como lo expresa Tronto (1993), requerimos una serie de recursos de diversos tipos para nuestras prácticas de cuidado y las ayudas visuales, como las imágenes posteadas en Facebook, se encuentran dentro de esas herramientas que utilizamos para llevar a cabo nuestro activismo, para dar cuenta de nuestros vínculos. Esta es una lucha en su mayoría afectiva, que también se propone tocar a otras personas con mensajes que buscan generar cambios en la forma como entendemos el cuerpo. Asimismo, las redes que formamos, de forma intencional, en el ciberespacio operan fuera de este, en la cotidianidad física de las personas, trascienden fronteras espaciales y nos permiten crear territorios virtuales definidos por nuestras afinidades políticas e ideológicas. Estos espacios y las redes que allí operan se encuentran en una constante dialéctica entre lo local y lo global, lo presencial y lo virtual, entre el activismo cotidiano y el ciberactivismo, colaborando así en la formación de movimientos interconectados en distintos lugares del mundo (Scherer-Warren 2005).

Estos contactos que se generan con otras personas, publicaciones que vienen de otros hacia nosotras, nos permite entender otra característica del cuidado, la interdependencia (Precarias a la deriva 2005; Tronto 1993). Desde nuestras posturas políticas, cada una de nosotras genera prácticas en distintos espacios, dentro de los cuales figura Facebook, y requerimos de otras personas para que dichas acciones tengan efectos materiales. En este sentido, lo que hacemos funciona en la medida que llega a otras personas y, así mismo, quienes nos rodean nos tratan también con cariño y cuidado, incluso en las redes sociales. Tratarnos con cariño es entender nuestras necesidades, que identificamos y damos a conocer por medio de canciones, estados, notas y demás, pero además es colaborar en nuestra lucha (Ahmed 2004). Encuentro entonces ese contacto entre nuestros amigas y nuestra postura crítica frente a la gordura en pequeños detalles como compartir imágenes con las cuales generamos empatía, porque las emociones no son algo que “tenemos”, más bien, es a través de ellas que nos ponemos en contacto con otras personas (Ahmed 2004).

El amor hacia nuestro propio cuerpo se vuelve un amor compartido, un respeto mutuo por la diversidad de cuerpos, e incluso, en una lucha compartida, aunque quienes nos rodeen no se sientan altamente afectadas por la discriminación que existe hacia la gordura (Ahmed 2004), la lucha se vuelve compartida. Las redes estimulan conexiones simbólicas y solidarias entre sujetos, pero también, entre actores colectivos, donde las identidades se van construyendo en un proceso de identificaciones éticas y culturales, de intercambios, negociaciones, resoluciones de conflictos y resistencia ante los mecanismos de exclusión sistemática propias del sistema (De Moraes 2006). Y es precisamente esa palabra, *compartir*, la que le da sentido a los contactos virtuales que se generan en Facebook; a partir de las imágenes de personas gordas, compartimos con otras los “cuerpos del delito” contemporáneo y quienes nos aman y entienden nuestras posturas comparten también, aquello que ellos entienden como parte de la transformación que se debe generar. Al ser Internet un lugar de transmisión y circulación de información, permite maneras particulares en las cuales se consumen los datos, las imágenes, los sonidos y en las cuales se dan relaciones entre los individuos y otros canales de comunicación. La dinámica misma de la red social deshace la idea de una relación entre un centro emisor activo y unos receptores

pasivos, lo que amplía los tipos de contactos entre todas las personas que allí se encuentran (De Moraes 2006).

Facebook maneja dos opciones que entiendo como contactos, formas de tocar[nos] con otrxs, en la red social. La primera de ellas, denominada “compartir”, nos permite publicar en nuestra propia biografía imágenes, textos, canciones, videos y demás contenido que se encuentra en la plataforma. Dicho contenido conserva su fuente original, pero aparece en nuestro perfil, donde nuestros amigos pueden comentar, dar “me gusta” o nuevamente compartir el contenido. Por otra parte, “etiquetar” es una opción que nos permite mencionar el perfil de nuestros amigos en fotografías, comentarios, publicaciones, videos, notas, entre otros contenidos de la red. La opción de “compartir” y las etiquetas, que hacen parte de la plataforma son una forma de tocar(nos) con otros, que nos llama a re pensar los sentidos, a generar acciones que relacionan el “pensar”, el “hacer” y el “sentir” (Puig de la Bellacasa 2009, 298).

Por otra parte, el “me gusta” funciona como una manera de tocar a las demás personas en espacios como Facebook. Decir que “me gusta” un comentario, una publicación, una imagen o un estado requiere la existencia de empatía hacia lo que allí se plasma o hacia quien transmite la información. En esta medida, entre mayor sea el número de “me gusta”, mayor es la popularidad y aceptación de lo que se publica. Estas expresiones las entiendo como contactos, y estos últimos como prácticas de cuidado con una misma y con las otras. Interactuar con los otros implica una serie de conexiones emocionales entre las personas que reconstruyen constantemente nuestras posiciones en el mundo (Blake 2011). Lo anterior implica que las demandas que pueden existir entre las partes, quien toca y quien es tocada, requieren de una relación mutua de cuidado y de compartir. Las emociones son el lugar de contacto entre lo individual y lo social, por ello la efectividad carga figuras del discurso que son las que generan movimientos afectivos en los textos. Esta capacidad de movilización afectiva nos permite analizar interacciones en los nuevos medios, como los intercambios de correos electrónicos, comentarios y publicaciones en las redes sociales. Los actos performativos que ocurren en línea pueden crear comunidades afectivas, en las cuales las personas sienten amor, odio, nostalgia, empatía, etc. (Kuntsman 2012).

El “me gusta” es una de las interacciones más importantes y utilizadas en este espacio porque implica aceptación y apoyo, porque esa sensación

genera satisfacción en quien escribe e impulsa a continuar con lo que se dice o hace. La posibilidad de decir que algo gusta en Facebook permite dos aspectos que Tronto señala como importantes para “cuidar bien”, el estar atentos y el ser sensibles a las necesidades de los otros (1993). Cuando compartimos en este espacio nuestras posturas en texto, plasmadas en los estados que ponemos, y nuestros amigos dan “me gusta” emergen esos dos elementos, el estar atentos y el ser sensibles hacia una postura política particular. Además, estos contactos, por medio de esa interacción, funcionan también como *care-receiving* (Tronto 1993), es decir, son una de las maneras por las cuales recibimos de otras personas de vuelta el cuidado producto de nuestras prácticas políticas en la red.

La solidaridad funciona para pensar redes de ayuda mutua y de acciones de voluntariado. Cuando las redes de solidaridad se constituyen en movimiento social, pueden llegar a superar límites locales, regionales e, incluso, alcanzar escalas nacionales e internacionales (Scherer-Warren 2005). En el ciberespacio es posible compartir interconexiones que se retroalimentan continuamente, pero este no es en ninguna medida un espacio que funcione de forma autónoma, sin influencia de las realidades socioculturales, todo lo contrario. A pesar de que la práctica virtual esté mediada por unas especificidades, existe una estrecha relación de complementariedad con lo real que se hace visible, por la convergencia tecnológica (De Moraes 2006).

CONSIDERACIONES FINALES

Partir de que el cuerpo es construido social y culturalmente nos permite entender que las nociones sobre este, que parecen tan naturales en nuestra sociedad, en realidad tienen diversas formas de ocurrir (Pedraza 2004). En este texto he tratado de explorar dos formas de construir el cuerpo gordo, en relación con nociones distintas de cuidado, con ejemplos muy específicos de situaciones rastreadas en espacios como la televisión y la Internet. Y he mostrado que, aunque características como la pereza, la fealdad, la indisciplina, la falta de control, la asexualidad, entre otras (García 2007; Montero 2001; Sobal 2004; Schwartz 1994; Toro 1996; Williams y Germov 2004), sean asociadas a la gordura cotidianamente, también encontramos en algunos espacios iniciativas que buscan transformar esas miradas negativas que generan discriminación hacia aquellos cuerpos que han sido construidos como “gordos”.

La noción de cuidado de gobierno que exploramos en la primera parte requiere del manejo de las emociones de quieres accedemos a las imágenes puestas en espacios como la televisión. En esta misma medida, nociones como la responsabilidad, la culpa y el miedo son usadas desde los medios de comunicación para moldear los deseos de las personas y garantizar que ellas mismas se auto-gobiernen (Panier 2009; Rose 1996). Contribuyendo a estos elementos se encuentra la exposición pública, que permite generar relaciones de empatía con las imágenes que circulan por estos espacios y, así mismo, una toma de decisiones aparentemente libre sobre nuestros cuerpos y prácticas. Lo que se busca entonces es la maximización, sujetos más productivos, y el consumo (Rose 1996); para esto, la mercantilización del cuerpo y la salud son piezas clave y los medios de comunicación las herramientas a partir de las cuales se hace posible el ejercicio del gobierno a partir del cuidado de sí (Panier 2009).

En este tipo de cuidado la relación con los otros está presente de forma constante, pero es de control. La interdependencia en este tipo de cuidado no es un eje articulador de las acciones, puesto que lo que se resalta es la independencia y la autonomía del sujeto. Así, los otros son importantes en la medida que nos permiten saber qué tan bien cuidamos de nosotros mismos, mientras cuidemos bien de nosotros, seremos capaces de cuidar bien a las demás personas (Foucault 1999). En esta medida, la televisión, como lugar en el cual se construyen realidades, es también un espacio en el que se movilizan mensajes relacionados con el cuidado de gobierno, que hacen uso de imágenes de cuerpos, tanto ideales como temidos, y que dialogan constantemente con las experiencias, expectativas y deseos de las personas.

He propuesto la categoría *no-body*, en primera medida, para acercarnos a lo que ocurre con el cuidado de gobierno en un espacio como la televisión. Los significados negativos con los que se construye el *no-body* se relacionan con el rechazo que existe en nuestra sociedad por aquello que no se considera “normal”. De este modo, pensar el cuerpo gordo como un *no-body* implica también entender contextualmente que existe un ambiente lipofóbico, en el cual se busca constantemente cambiar esta condición (Sobal 2004), lo que permite la construcción de este como cuerpo antagónico al ideal moderno, y en esta misma medida, como blanco de rechazo, discriminación, maltrato y violencia. En este punto

vale la pena resaltar que esta idea de *no-body* no plantea la incapacidad de resistencia y transformación en los sujetos (Esteban 2004).

Así, desde aquella posición de subordinación en la que se encuentra, el *no-body* puede encontrar formas de resignificar la existencia corporal, no para entrar en las lógicas de la Modernidad de manera triunfante, sino para construir ideas de mundo mucho más tranquilas, habitables y menos violentas. Una de las estrategias a partir de las cuales el *no-body* puede apostarle a transformar la manera como se significan el cuerpo y el mundo es un cambio de perspectiva frente al cuidado. Así, quiero entender el cuidado feminista como una forma de cambiar la mirada y resignificar el cuerpo, no a partir de la eliminación del *no-body* sino del sostenimiento de su vida, para garantizar también espacios y relaciones, en los cuales los afectos permitan reparar las heridas causadas por la discriminación, en constante relación con otrxs.

Para entender el activismo corporal gordx en Facebook como práctica de cuidado feminista, parto de ubicar este último en el centro de todas las acciones, es decir, de trasladar el cuidado de la periferia al centro (Tronto 1993). Así como el cuidado y las labores relacionadas con este han sido pensados como elementos de poco valor, triviales y que deben ser realizados por personas con pocos privilegios (Tronto 1993), también entiendo que la gordura no hace parte de aquellas características que brindan prestigio a los cuerpos de las personas (Montero 2001). Poner la gordura como centro y el cuerpo gordo como un *no-body* que necesita/merece ser cuidado, amado, tocado, valorado y deseado, implica un cambio en la mirada, una transformación y un trabajo para lograr sostener esa vida, hacer justicia ante las violencias recibidas y generar espacios más amorosos para habitar (Precarias a la deriva 2005; Tronto 1993).

Entender el activismo corporal gordx como una práctica de cuidado feminista nos permite también entenderlo como poderoso. A pesar de que el cuidado aparezca en nuestra sociedad como algo poco valorado, este es el motor de la vida, el generador de poder por excelencia (Tronto 1993). En esta medida, el cuidado feminista y las prácticas de activismo enmarcadas en él son poderosos porque permiten el sostenimiento de la vida y la resignificación del *no-body*, permite acciones de resistencia a las presiones que el cuidado de gobierno genera y, sobre todo, relaciones en las cuales el cuerpo es valorado de forma positiva por lo que es, no *a pesar de*.

Con la exploración de la red social Facebook no existe de mi parte el deseo de “idealizar” este espacio como un lugar en el cual es posible la libre circulación de todo tipo de ideas, soy totalmente consciente de que esto no es así y que, en muchos casos, termina siendo peligroso para las personas. Adicionalmente, vale la pena mencionar que el contexto de Facebook requiere entender una serie de lugares de privilegio dentro de los cuales se encuentra también el acceso a la información y a fuentes ubicadas, en muchos casos, en la academia. A pesar de esto, reconozco la importancia, en términos políticos, del uso estratégico y subversivo de este tipo de lugares, en los cuales es posible comenzar a desarrollar proyectos de activismo mucho más amplios. Así, sin desconocer las limitantes la Internet como espacio y nuestros lugares de privilegio que nos permiten hablar de activismo corporal gordx y, además, llevar a cabo acciones concretas al respecto, reconozco la importancia que tienen nuestras intervenciones individuales en el espacio de Facebook y el potencial político que tiene para la transformación de imaginarios en torno a aquellos cuerpos indeseados como los nuestros.

Este tipo de investigaciones dejan puertas abiertas para otras reflexiones en torno a los medios de comunicación, por ejemplo, los que nos permiten construir y reproducir la cultura contemporánea, el mundo que habitamos, en relación con prácticas corporales particulares, no solo desde el cuidado de gobierno, sino también, desde el feminista. Del mismo modo, deja la puerta abierta para desarrollar más a profundidad el concepto que he denominado *no-body*, ya que, hasta el momento, es una pequeña aproximación a formas de entender el cuerpo, pero puede ser explorada de forma más amplia, lo cual espero poder continuar en futuros trabajos. Así, cierro resaltando la importancia que tiene para las ciencias sociales en general, pero particularmente para la antropología, entender estos procesos en los que se construyen, muchas veces en los mismos tiempos y espacios sociales, nociones distintas sobre el cuerpo. En este trabajo, al igual que en mi propia experiencia corporal, no solo he realizado una revaloración del modo como se ha construido la gordura y como ha sido representada en espacios como la televisión, sino también, del cuidado, pensándolo como una práctica necesaria para el sostenimiento de la vida y la generación de redes de apoyo que permiten transformaciones en distintas escalas, desde la individual hasta la social, por medio de las relaciones cotidianas que tenemos con otras personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, Sara. 2004. *The cultural politics of emotion*. New York: Edinburgh University Press.
- Blake, Rosemary. 2011. "Ethnographies of touch and touching ethnographies: some prospects for touch in anthropological enquiries". *Anthropology Matters* 13, n.º 1. Consultado 20 de junio del 2016. http://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/224/378
- Bourdieu, Pierre. 1996. *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 1997 [1994]. *Razones prácticas* Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2000 [1998]. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2007 [1980]. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- Bueno Fischer, Rosa. 2001. "Mídia e educação da mulher: uma discussão teórica sobre modos de enunciar o feminino na tv". *Estudios feministas* 9, n.º 2. Consultado 20 de junio del 2016. <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8642.pdf>
- Bueno Fischer, Rosa. 2007. "Mídia, máquinas de imagens e práticas pedagógicas". *Revista Brasileira de Educação* 12, n.º 35: 290-299.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Cresswell, Tim. 1999. "Embodiment, power and the politics of mobility: the case of female tramps and hobos". *Transactions of the Institute of British Geographers* 24: 175-192.
- Contreras, Jesús y Mabel García. 2005. *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- De Moraes, Dênis Roberto de. 2005. "Comunicación virtual, activismo político y ciudadanía". En *La utopía digital en los medios de comunicación: de los discursos a los hechos*. Barcelona: Universitat Ramon Llull.
- D'Angelo, Ana. 2010. "La experiencia de la corporalidad en imágenes. Percepción del mundo, producción de sentidos y subjetividad". *Tabula Rasa* 13: 235-251.
- Esteban, Mary Luz. 2004a. "Antropología encarnada. Antropología desde una misma". *Papeles del CEIC* 12: 1-21.
- Esteban, Mary Luz. 2004b. *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Fascioli, Ana. 2010. "Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan". *Revista Actio* 12. Consultado 20 de junio del 2016. <http://www.actio.fhuce.edu.uy/Textos/12/Fascioli12.pdf>
- Featherstone, Mike. 2001 [1982]. "The body in consumer culture". En *The body. Social process and cultural theory*, xx-xx. Londres: Sage Publications.

- Foucault, Michel. 1999. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En *Estética, ética y hermenéutica*, xx-xx. Obras esenciales, volumen III. Barcelona: Paidós.
- García, Mabel. 1996. *Paradojas de la alimentación contemporánea*. Barcelona: Icaria.
- García, Mabel. 2007. *No comerás. Narrativas sobre comida, cuerpo y género en el nuevo milenio*. Barcelona: Icaria.
- Gervilla, Enrique. 2000. *Valores del cuerpo educado, antropología del cuerpo y educación*. Barcelona: Herder.
- Haraway, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kuntsman, Adi. 2012. "Introduction: Affective fabrics of digital cultures". En *Digital cultures and the politics of emotion. Feelings, affect and technological change*, xx-xx. New York: Palgrave Macmillan.
- Le Breton, David. 1995. *Antropología del cuerpo y la Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Masterman, Len. 2001. *La enseñanza de los medios de comunicación*. Madrid: Ediciones de la torre.
- Mayans, Joan. 2006. "Etnografía virtual, etnografía banal. La relevancia de lo intranscendente en la investigación y la comprensión de lo cibersocial". En *Etnografías de lo digital*. Grupo de trabajo III Congreso Online Observatorio para la Cibersociedad. Consultado 20 de junio del 2016. <http://mediaccions.net/wp-content/uploads/etnografias-digital-actas.pdf>
- Montero, Julio. 2001. *Obesidad: una visión antropológica*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Nair, Indira. 2000. "Science and technology with care". *Journal of College Science Teaching* 30, n.º 4: 274-277.
- Panier, Hernán. 2009. "La salud como consumo. La construcción del cuerpo saludable como dispositivo biopolítico". v Jornada de Jóvenes Investigadores. Instituto de investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Pérez-Bustos, Tania, María Fernanda Olarte Sierra y Adriana Díaz del Castillo. 2014. "Working with care: experiences of invisible women scientists practicing forensic genetics in Colombia". En *Beyond Imported Magic: Studying Science and Technology in Latin America*, editado por Eden Medina, Ivan da Costa Marques y Christina Holmes, 67-84. Cambridge: MIT Press.

- Pedraza, Zandra. 1999. *En cuerpo y alma, visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Precarias a la deriva. 2005. “Una huelga de mucho cuidado (cuatro hipótesis)”. Consultado 20 de junio del 2016. <http://eipcp.net/transversal/0704/precarias2/es>
- Puig de la Bellacasa. 2009. “Touching technologies, touching visions. The reclaiming of sensorial experience and the politics of speculative thinking”. *Subjectivity* 28, n.º 1: 297-315.
- Rose, Nikolas. 1996. “El gobierno en las democracias liberales avanzadas: del liberalismo al neoliberalismo”. En *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. University College London (UCL).
- Scherer-Warren, Ilse. 2005. “Redes sociales y de movimientos en la sociedad de la información”. *Revista Nueva Sociedad* 196, abril-marzo. Consultado 20 de junio del 2016. <http://nuso.org/articulo/redes-sociales-y-de-movimientos-en-la-sociedad-de-la-informacion/>
- Schwartz, Hillel. 1994 [1990]. “El problema de los tres cuerpos y el fin del mundo”. En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, xx-xx. Vol. 2. Madrid: Taurus.
- Scribano, Adrián y Angélica De Sena. 2009. “Construcción de conocimiento latinoamericano: algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación”. *Cinta Moebio* 34. Consultado 20 de junio del 2016. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3038928>
- Sobal, Jeffery. 2004 [1999]. “Sociological analysis of the stigmatization of obesity”. En *A sociology of food and nutrition. The social appetite*, xx-xx. New York: Oxford University Press.
- Spry, Tami. 2001. “Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis”. *Qualitative Inquiry* 7, n.º 6: 706-731.
- Toro, Josep. 1996. *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*. New York: Routledge.
- Turner, Bryan. 1989 [1984]. *El cuerpo y la sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Lauren y John Germov. 2004 [1999]. “The thin ideal: women, food and dieting”. En *A sociology of food and nutrition. The social appetite*,

- editado por John Germov y Lauren Williams, xx-xx. New York: Oxford University Press.
- Wittig, Monique. 2006 [1992]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.
- Wolf, Naomi. 1991. *El mito de la belleza*. New York: William Morrow and Co.