

Colonialidad, género, corporalidades: El Colectivo Gordes Activistas de Argentina

*Coloniality, Gender, Corporality: The Gordes Activists
Collective of Argentina*

Recepción: 11/12/2024, revisión: 09/05/2025,
aceptación: 12/05/2025, publicación: 04/707/2025

<https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/uru>

 María Rocío Espínola

Universidad Nacional de General Sarmiento / Centro de Estudios e Investigaciones Laborales
del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Los Polvorines, Argentina
mrocioespino@gmail.com

<https://doi.org/10.32719/26312514.2025.12.8>

Resumen

El presente trabajo aborda el caso del Colectivo Gordes Activistas (CGA) de Argentina, realizando un recorrido de los conceptos de colonialidad, género y corporalidades para pensar el activismo desde su situacionalidad. El abordaje que se realiza es cualitativo a través de dos vías: una que implica la sistematización y el análisis de los contenidos de redes desde una perspectiva sociosemiótica, y otra que aborda la perspectiva del accionar de los sujetos a partir de estrategias de carácter etnográfico, dentro del paradigma interpretativo. El trabajo se enmarca en la teoría de la mediatización y circulación de discursos sociales, así como en las epistemologías feministas y críticas decoloniales. Los objetivos son explorar cómo el CGA plantea una crítica a los dispositivos de control de los cuerpos, la patologización de la gordura y los regímenes de visibilidad en un contexto sociohistórico marcado por la gordofobia y la marginalización de las diversidades. Los resultados destacan de qué modo este colectivo utiliza redes como Instagram para visibilizar sus demandas de derechos y construir espacios de resistencia y visibilidad a nivel digital y territorial. Entre las conclusiones, se puede señalar que el CGA promueve la “despatologización” y la resignificación de los cuerpos gordos como territorios de lucha en el Sur global, diferenciándose del activismo de otras latitudes y buscando romper con las estructuras de estigma y exclusión que afectan a las corporalidades no hegemónicas.

Abstract

This paper examines the case of the Colectivo Gordes Activistas de Argentina (CGA), exploring the concepts of coloniality, gender, and corporeality to examine activism from a specific situational framework. The qualitative approach includes two main strategies: the systematization and analysis of social media content from a socio-semiotic perspective, and the examination of activists' actions using ethnographic strategies within an interpretive paradigm. This

study is framed by theories of mediatization and social discourse circulation, alongside feminist and decolonial critical epistemologies. The objectives are to explore how the CGA critiques body control mechanisms, fat pathologization, and visibility regimes within a sociohistorical context marked by fatphobia and the marginalization of body diversity. The findings underscore how the CGA leverages platforms like Instagram to promote their rights demands and create spaces of resistance and visibility both digitally and territorially. In conclusion, the CGA promotes the “depathologization” and resignification of fat bodies as territories of struggle in the Global South, distinguishing itself from activism in other regions and challenging structures of stigma and exclusion that affect non-hegemonic bodies.

Palabras claves • Keywords

activismo gorde, género, colonialismo, cuerpos, visibilidad, espacio *online*/digital
fat activism, gender, colonialism, bodies, visibility, digital/online space.

Introducción

En los últimos años, los feminismos han tomado un lugar protagónico en las luchas de los movimientos sociales de América Latina, con un resurgir de experiencias y prácticas que tienen una historicidad y un gran despliegue en el espacio público y político. Esta creciente visibilización se vio acompañada de la aparición de otros activismos que, recuperando las luchas feministas y de las diversidades, han logrado instalar ciertas discusiones y construir agendas en conjunto o, incluso, tensionar con las consignas más *mainstream*.

En cuanto al activismo gorde, Argentina tiene un lugar preponderante en la producción y construcción de otras lógicas de conocimiento y pensamiento desde las experiencias activistas situadas. Sus planteos, demandas y reivindicaciones tensionan con las lógicas hegemónicas propias de la modernidad occidental vinculadas al dispositivo corporal actual.

Las discusiones en torno a estos activismos no pueden darse por fuera de determinadas caracterizaciones de nuestros territorios, que refieren a las estructuras y categorías que rigen en Latinoamérica. Debe contemplarse la dominación colonial, etnocéntrica y capitalista, cuyo análisis permite complementar la construcción de otros marcos de ideas desde los feminismos, las diversidades y los distintos activismos. El presente trabajo pretende realizar un recorrido en torno a los conceptos de colonialidad, género, feminismos y corporalidades, con el objetivo de centrarse posteriormente en el activismo gorde. Para esto se tomará el caso del Colectivo Gordes Activistas (CGA), un espacio de militancia que combina el uso del espacio público territorial y el digital para desplegar sus demandas en torno a la despatalogización de la gordura, el acceso a derechos de las personas gordas y la construcción de otros regímenes de visibilidad.

Metodología

La investigación se realiza desde lo cualitativo. En términos metodológicos, es necesario identificar dos vías de abordaje: una que implica la sistematización y el análisis de discursos y contenidos que circulan en redes, y otra que aborda la perspectiva y el accionar de los sujetos/activistas.

En primera instancia se trabajará desde la perspectiva sociosemiótica, partiendo de las concepciones de la teoría de los discursos sociales de Eliseo Verón (1987) para el análisis de los contenidos y producciones en redes sociales. A partir de ella se considera que todo fenómeno social visto desde su dimensión significativa es un discurso y, a su vez, los discursos son configuraciones espacio-temporales de sentido con un anclaje social, en que el sentido producido por los discursos no es único ni está determinado por quien lo produce o interpreta. Estas nociones se articularán con la teoría de la mediatización de lo político y las herramientas de análisis de la circulación hipermediática contemporánea (Carlón 2016 y 2022; Slimovich 2020).

Se realizó, entonces, un relevamiento y la selección de un corpus compuesto por los contenidos producidos en Instagram, para recuperar de qué manera se construyen representaciones sobre cuerpos gordos desde un enfoque interseccional. La sistematización de las publicaciones comprende los contenidos producidos desde 2021 que se encuentran en la cuenta del colectivo (@gordesactivando), así como los documentos digitales que fueron parte de las actividades y la presentación del CGA. El examen de este corpus entra en diálogo con el análisis de las entrevistas y de lo recolectado en las observaciones y los registros en las actividades organizadas.

En segunda instancia, para el abordaje de las prácticas y acciones activistas, se retoma el paradigma interpretativo. Este sostiene la necesidad de entender el “sentido de la acción social en el contexto del mundo de la vida” (Vasilachis de Gialdino 2007, 4) y desde la perspectiva misma de los participantes; es decir, el intérprete no es quien da sentido a lo que se observa, sino que se encarga de hacer explícita la significación dada por los propios actores sociales. Es por esta razón que se incorpora la voz de las activistas a través del trabajo de campo en diversos espacios de acción del colectivo. Esta elección se sustenta en el interés de recuperar sus prácticas y repertorios, tanto en redes como en el territorio.

Los primeros acercamientos con las participantes fueron a través de informantes clave a los que se pudo detectar para establecer contacto. En el marco de los Encuentros Plurinacionales, se utilizó la entrevista como un instrumento que permite un mayor diálogo para poder visualizar y rescatar ideas, experiencias y representaciones (Bogdan y Taylor 1986). También se llevaron a cabo observaciones participantes para reconstruir sus actividades en el espacio público (Ameigeiras 2006), donde despliegan su repertorio de acciones, para tener una mirada más amplia en torno a sus prácticas y experiencias. Asimismo, resultó fundamental el aporte de las epistemologías feministas que contemplan el compro-

miso y la transformación social como principios éticos del proceso de investigación, y que necesitan de la construcción de herramientas para generar diálogos —y no otredades— y tejer vínculos entre proyectos emancipadores. Se recolectaron de igual modo formas de producción de conocimiento por fuera de la investigación académica, en encuentros, talleres, diálogos, fanzines, etc., rompiendo el dualismo entre el teorizar/escribir y el hacer activista (Bastian y Berrío 2015; Ruiz y García 2018). Donna Haraway (1995) plantea la construcción de conocimientos situados, parciales y locales que sostienen conexiones de solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología.

Colonialidad y androcentrismo/patriarcado

El pensamiento occidental moderno se caracterizó, a lo largo de los últimos siglos, por sostener categorías eurocéntricas (y racistas), capitalistas y androcéntricas (y patriarcales), que marcan una división entre la civilización moderna occidental y todos aquellos pueblos y territorios colonizados. Este sistema implica divisiones explícitas e implícitas de la realidad en dos universos: el universo “de este lado de la línea” y el universo “del otro lado de la línea”; este último es tratado como no existente y excluido, es la negación de la humanidad de aquellos que lo habitan (Lozano 2017).

Todo proceso de colonización sostiene aspectos de asimetría y hegemonía: quien coloniza no solo ocupa territorios, sino que impone su propia cultura y civilización (Estermann 2014); en el caso de la conquista del continente americano por parte de Europa, implicó la instalación del paradigma occidental/moderno hegemónico a nivel global. Europa sostuvo así la hegemonía del dominio de “todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento” (Quijano 2014, 787), articulando las experiencias, las historias, los recursos y los productos culturales en un mismo orden cultural global. Este proceso de dominación significó a largo plazo “la colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido” a las experiencias prácticas y a las relaciones intersubjetivas (788).

Más allá de los procesos independentistas de los países americanos que suponen el fin del proceso de colonización y la formación de nuevos Estados-nación, en las sociedades latinoamericanas persiste lo que se reconoce como colonialidad, que en palabras de Walter Mignolo (2006, 203) implica “la devaluación de la vida humana mediante la constante colonización del saber y del ser”. La colonialidad refleja la dominación de los países industrializados, el “Norte”, sobre los países “neocolonizados”, el “Sur”, y representa una serie de fenómenos que abarcan desde el plano psicológico al existencial, desde el económico al militar, con una característica común que es “la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo” (Estermann 2014, 3).

En esta lógica dual se construye a un otro completamente deshumanizado, algo que el occidentalismo etno- y androcéntrico aplica asimismo en torno al género. Si ya las poblaciones colonizadas se encontraban en una situación de inferioridad y deshumanización, las mujeres se encontraban en un lugar sumamente disminuido en esas jerarquías. Estructuralmente, el etnocentrismo y el androcentrismo sostienen similitudes en la forma en que implican ideologías que se consideran superiores y dominantes y que pretenden imponer criterios propios, étnico-culturales, “masculinos”, sobre la parte subalterna (Estermann 2014). El binarismo impuesto por el colonialismo reformatea la estructura dual, lo cual conlleva un mundo moderno binarizado donde se quita la plenitud ontológica al “otro del Uno”, que es reducido a ser el *alter* de ese “Uno” que representa la totalidad; ese otro, “femenino, no blanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario” (Segato 2016, 102), completa la existencia y es constitutivo de ese “Uno”. Esa otredad moldea, entonces, la complementariedad de ese “Uno” que se erige como dominante y hegemónico, y que históricamente se dedicará a la apropiación y al extractivismo de todo tipo de recursos, al mismo tiempo que impone sus lógicas de pensamiento desplazando las cosmovisiones de esos otros.

Grosfoguel (2011, 6) plantea que cuando llega el hombre “blanco, europeo, capitalista, militar, patriarcal, blanco, heterosexual y masculino” al territorio americano, establece de forma simultánea en el tiempo y el espacio “varias jerarquías/dispositivos de poder globales enredadas entre sí”. Con anterioridad a ese planteo, Quijano realizó algunas reflexiones con respecto a la historicidad del género en cuanto a la colonialidad, sosteniendo que la cuestión debe ser indagada (vinculando las relaciones raciales de dominación con las relaciones sexuales de dominación) y que es probable que la idea de género haya sido elaborada después del “nuevo y radical dualismo” que conforma la perspectiva cognitiva del eurocentrismo (en Segato 2018, 54). Frente a esto surgen dos elaboraciones posteriores en manos de María Lugones y Segato; ambas adoptan el mismo marco teórico, pero con afirmaciones diferenciadas.

Desde el marco de la perspectiva de la colonialidad del saber, la primera afirma que el patriarcado es una invención del colonialismo y, por lo tanto, inexistente antes de ese período (Lugones 2008). La segunda sostiene que “las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes, que, aunque existentes y jerárquicas, no obedecían a la misma estructura” y dan pie a una forma “más letal” que es el patriarcado moderno (Segato 2018, 54). La expresión patriarcal/colonial de la modernidad expone la prioridad del sistema patriarcal como apropiador de los cuerpos de las mujeres que se expresan como primera colonia. La preexistencia de un patriarcado de “baja intensidad” permitió la aplicación del proceso de conquista y colonización, a partir de la vulnerabilidad de los hombres frente al mandato de masculinidad¹ (Segato 2016).

1 Segato (2016, 18-9) plantea que ese patriarcado preexistente “torna a los hombres dóciles hacia el mandato de masculinidad y, por lo tanto, vulnerables a la ejemplaridad de la masculinidad victoriosa; los hombres de los pueblos vencidos irán así a funcionar como pieza bisagra entre dos mundos, divididos entre lealtades: a su gente, por un lado, y al mandato de masculinidad, por el otro”.

Estas discusiones ponen de manifiesto la necesidad de pensar estas asimetrías de género en conjunto con las socioeconómicas, raciales y culturales de manera conjunta y sistémica, y al mismo tiempo de pensar estas otras asimetrías acompañadas necesariamente de la variable género. No se puede plantear un verdadero diálogo intercultural sin incluir la cuestión de las desigualdades entre géneros y el sexismo en sus diversas formas (Estermann 2014).

Eurocentrismo y feminismos latinoamericanos

La hegemonía epistémica europea plantea un imaginario colonial que construye interpretaciones del mundo eurocéntricas que permearon las categorías de las ciencias sociales a nivel global y específicamente en el mundo colonizado. Aun así, no todos en ese mundo colonizado tienen acceso a ese conocimiento, sino que hay algunos que tienen la posibilidad de adquirir esas ideas. En el caso de las mujeres, algunas —por su pertenencia de clase— pueden acceder a este conocimiento, que se convierte en un capital social poco recurrente entre ellas; este acceso permite a muchas encontrarse en la vanguardia de las reivindicaciones feministas (Lozano 2017).

América Latina está lejos de la producción de conocimiento hegemónico: se encuentra frente a la reproducción de este por parte de unas y unos pocos que tienen el privilegio de acceder a él. Si bien esto ejerce cierta violencia interpretativa a partir de querer adecuar la realidad a los postulados que comparten, ya se encuentran por fuera de esa idea de latinidad las mujeres indígenas y negras, que no hablan los idiomas dominantes, y que no se hallan bajo la lógica de un poder de línea paterna o de orden filial occidental. Se plantea un paralelismo entre la resistencia al diálogo por parte de los sectores feministas académicos latinoamericanos (que reproducen las concepciones del feminismo hegemónico) con las mujeres indígenas, campesinas, negras, pobres, jóvenes, etc., y la resistencia al diálogo entre las universidades anglosajonas y europeas con los pequeños grupos feministas académicos de América Latina (Gargallo 2010).

Rita Segato propone trabajar el género dándole un estatuto teórico y epistémico como categoría central en el análisis de las transformaciones de las comunidades en el orden colonial moderno, y no pensarlo simplemente como un tema más dentro de los estudios descoloniales o como un aspecto de la dominación en la colonialidad. Este debate plantea al menos tres posturas dentro del pensamiento feminista. Una primera posición, ocupada por un feminismo eurocéntrico, sostiene que la dominación de género o patriarcal es universal y por lo tanto no considera otras diferencias; esta postura implica su intervención civilizadora y modernizante, y se caracteriza por su ahistoricidad y su anti-historicidad (Segato 2018). Una segunda posición es la de autoras como María Lugones y Oyeronke Oyewumi, quienes plantean la inexistencia del género en el mundo precolonial, es decir, no había un sistema de género institucionalizado en estas sociedades (Bidaseca

2014). Oyewumi, a partir de un análisis de la sociedad yoruba, considera que el género no era un principio organizador, sino que es parte de la utilización de conceptos occidentales para interpretar el mundo (en [Lugones 2008](#)).

Una tercera posición, sostenida por Segato, plantea la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas, e identifica en estas poblaciones una organización patriarcal a la que, si bien es distinta a la construcción occidental del género, denomina “patriarcado de baja intensidad”. La autora sostiene que existe evidencia de estructuras reconocibles de diferencia con claras jerarquías de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, así como la construcción de una masculinidad “que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie”, lo que denomina “prehistoria patriarcal de la humanidad” ([Segato 2018](#), 82-3). Francesca Gargallo (2014) conceptualiza este proceso como “entronque patriarcal”, y señala el reconocimiento por parte de las mujeres indígenas de la existencia de un patriarcado ancestral previo a la conquista, que tenía sus bases en valores y creencias cosmogónicas que se reforzaron con la colonización.

Más allá de estas tres posturas, el concepto de género es todavía una categoría de debate entre las teóricas feministas, principalmente porque se la aprecia como una categoría etnocéntrica que solo da cuenta de las relaciones entre mujeres y varones occidentales, siendo que hay otras culturas que no plantean precisamente un uso dicotómico de las ideas para explicar el mundo. Sueli Carneiro (2008, 4) cuestiona estas nociones sobre las construcciones en torno al género:

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles, como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. [...]. Cuando hablamos de garantizar las mismas oportunidades para hombres y mujeres en el mercado de trabajo, ¿estamos garantizando el empleo para qué tipo de mujer? [...] Cuando hablamos de que la mujer es subproducto del hombre, que surgió de la costilla de Adán, ¿de qué mujer estamos hablando? Hacemos parte de un contingente de mujeres originadas en una cultura que no tuvo a Adán. Originadas por una cultura violada, folklorizada y marginalizada, tratada como cosa primitiva, cosa del Diablo; esto también es un elemento alienante para nuestra cultura.

Esto explicita que no siempre el concepto de género contempló la intersección con la raza y la clase en su estructuración. Es por eso que los pensamientos feministas más generalizados fueron confrontados por los feminismos populares, indígenas y negros. La elaboración conceptual del sistema patriarcal muchas veces se realiza desde una concepción etnocéntrica, y se la pretende aplicar a las relaciones de género de todas las culturas. Sylvia Marcos propone un concepto de género que se caracterice por la apertura mutua de categorías, la fluidez y la no jerarquización entre polos duales: “[S]i no se elimina el etnocentrismo, género y patriarcado se convierten en formas de subsumir y subordinar al universo conocido (el occidental) las cosmogonías de los otros mundos (indígenas, negros, gitanos, etc.)” (en [Lozano 2017](#), 88).

Francesca Gargallo (2010) afirma que el cuestionamiento del pensamiento hegemónico europeo y estadounidense en un contexto feminista latinoamericano funciona como aporte metodológico para discutir sus condiciones de construcción de significados y órdenes sociales en un marco de referencia dominante. La misma autora sostiene que un grave problema de la academia es la priorización de la lectura de textos feministas de los países considerados desarrollados, sin tener en cuenta a las pensadoras latinas como teóricas. La mayoría de los textos que conceptualizan el feminismo latinoamericano “tienen un noventa por ciento de referencias extranjeras” (Gargallo 2009, 420), de modo que comparten la característica subordinación intelectual producto de la colonialidad del saber.

Eli Bartra propone repensar la historia del feminismo latinoamericano en tres, o posiblemente cuatro, grandes etapas de lucha por fuera del planteo de las feministas estadounidenses y las oleadas feministas como cronología. La última etapa implica una recuperación antirracista y política de la necesidad de transformación de la realidad por parte de los feminismos; allí aparecen reclamos en torno a derechos específicos para los cuerpos que no corresponden al hegemónico no solo masculino, sino también al de las mujeres blancas, heterosexuales y con una mayor jerarquía en términos económicos (en Gargallo 2009). Los colectivos construyen desde sus territorios nuevas prácticas y pedagogías para desorganizar las violencias que se ejercen sobre los cuerpos. ¿Y qué pasa cuando se intersecan otras matrices de desigualdad? Si incluimos las discusiones y los planteos del activismo gorde podremos ver cómo se constituyen otros dispositivos sociales de control, y para deshilar estas violencias sobre los cuerpos, han resultado fundamentales los movimientos *queer*, transfeminista, intersex y *cripple* como acompañantes para iniciar un esbozo sobre la cuestión de los cuerpos sin patrones y su cuidado (Contrera 2013).

— 117 —

Corporalidades, gordura y devenires

A partir de la modernidad, dentro de la lógica burguesa, el cuerpo pasa a estar en el primer plano de las políticas públicas como “un recipiente de fuerza de trabajo, un medio de producción, la máquina de trabajo primaria” (Federici 2015, 187). Lo que se pone en juego, entonces, es el uso del cuerpo de esos “otros”; la burguesía da una batalla contra ellos, al tiempo que los conduce a un sentido de disociación. Silvia Federici (2015), después de una recuperación y discusión de diferentes planteos —entre los que se incluyen los de Descartes y Hobbes—, sostiene que se destruye la idea de un cuerpo capaz de contener poderes mágicos, como se pensaba en el mundo medieval, donde no había separación entre la materia y el espíritu. En sí mismo, el cuerpo no posee valor; debe vivir para que la fuerza de trabajo también lo haga.

Estos clivajes históricos repercuten de manera directa en la representación de la gordura: si en la Edad Media la salud implicaba una “panza llena” y los cuerpos gordos demostraban un estatus, en la visión moderna, las corporalidades gordas se piensan en clave

de su funcionalidad en el capitalismo y son contruidos como perezosos e improductivos. Georges Vigarello (2011) plantea que la historia de la gordura es, en efecto, la de la evaluación de las formas corporales y su aplicación para el trabajo; aquí empieza, también, la estigmatización como señalamiento de las normas y la patologización de los cuerpos gordos, al construirse la idea de “obesidad”, una multiplicidad de palabras para mencionar a estos cuerpos improductivos y una construcción de escalas para ellos. La visión de esos defectos devela en qué medida la experiencia del cuerpo, con sus supuestos déficits (reales o no), contiene una historia de las culturas y las sensibilidades (Vigarello 2011).

Reflexionar sobre los cuerpos después del proceso colonial también implica incorporar otras matrices que los atraviesan y reconocer cuál es el peso de estas para pensar de qué manera se encuentran jerarquizadas las corporalidades y el lugar que ocupan en esos estamentos.

Las variaciones en la pigmentación, en el tamaño y la contextura física, en la forma y el volumen craneal o en el color de los ojos representan signos que han sido entendidos como expresiones de la medida en que el carácter humano se ha desarrollado, considerando incluso que algunas son variantes infrahumanas. Las jerarquías que estructuran muchas sociedades y buena parte del ordenamiento mundial deben entenderse en relación con el valor asignado históricamente a las diferentes razas [...]. El entramado de estos órdenes y la manera como se valoran las múltiples expresiones de los aspectos señalados componen un corpus de recursos semánticos y sanciones morales y estéticas con los que se instituye y reproduce el orden social. (Pedraza 2004, 100)

Si se continúa con la reflexión sobre estos cuerpos desde la lógica moderna, resulta necesario contemplar que en la contemporaneidad las redes del poder pasan por la salud y el cuerpo, y que la modernidad se ha encargado de constituir determinadas sujetos a través de una gestión de la normalización y disciplina, y posteriormente del control (Deleuze 1991; Foucault 2001 y 2019). En este sentido, cabe destacar que los sistemas expertos y su racionalidad han tenido entonces una gran influencia sobre las perspectivas en torno a los cuerpos; lo que se espera es un “cuerpo disciplinado, medicado, maquínico” y con una marcada “división simbólica de los géneros y la sexualidad” (Pedraza 2004, 101). Si bien las reflexiones de Foucault en torno a las políticas de gestión de la vida y las formas de control de los cuerpos están demarcadas en términos temporales por una perspectiva moderna occidental (y eurocéntrica), algunos autores plantean que la cuestión del cuerpo en América Latina da cuenta de la necesidad de pensar un surgimiento previo del biopoder como parte del acto de colonización y coetáneo a la implementación de modos de disciplinamiento individual: no es posible pensar en la conceptualización de biopolítica sin contemplar “las primeras formas de aniquilamiento” y el reordenamiento de los cuerpos y pueblos indígenas en el primer momento del ejercicio colonial (102).

En la contemporaneidad, el dispositivo de corporalidad crea cuerpos flexibles, ya sean individuales o colectivos, que estén dispuestos a ser parte de regímenes de control y autocontrol permanente, y a disposición de diversos poderes, como el médico o el me-

diático (Costa 2008). Los cuerpos gordos se constituyen como espacios donde se cruzan numerosos discursos, incluidos los que se refieren a la belleza y la sexualidad femeninas normativas, la salud y la patología, la moralidad, las ansiedades por el exceso y la centralidad del individuo en el proyecto de autocontrol (Murray 2008). Desde los activismos sostienen, entonces, que toda crítica al dispositivo corporal actual es necesariamente anti-capitalista, al poner en jaque el imperativo de productividad, el control y el poder punitivo sobre las corporalidades gordas. Laura Contrera (2016, 31) afirma que es fundamental recordar que “el cuerpo no es un dato estático, sino que, como bien lo han evidenciado experiencias disidentes, [...] en su devenir puede exceder las normas y categorizaciones propias del régimen dominante”.

El activismo gorde tuvo sus inicios entre las décadas de 1960 y 1970 en Estados Unidos, problematizando la cuestión de los talles y el acceso a la salud, pero tuvo su mayor reconocimiento en alianza con los movimientos lésbicos, *queer* y de izquierda de esas décadas, y a partir del Manifiesto de Liberación Gorda (publicado en 1973 por el grupo activista Fat Underground), que puso en agenda el orgullo gorde, discutió los inicios de este activismo en relación con su principal composición por parte de sectores blancos y de clase media, e introdujo la cuestión de raza y etnia como fundamentales para la discusión de otras corporalidades (Cooper 1998; LeBesco 2004; Murray 2008).

Charlotte Cooper (2021) define como activistas gordes a aquellas personas que realizan una amplia gama de actividades que abordan la gordura desde una perspectiva crítica, que aportan consciencia a esas prácticas y que se ven a sí mismas como parte de un movimiento (vinculándolo además con lo *queer* y trans). Propone a su vez distintos tipos de activismos que no son mutuamente excluyentes, que se entrecruzan y permean entre sí, a los que reconoce como activismo de procesos políticos, comunidades activistas, activismo gorde como trabajo cultural, activismo microgorde y activismo gorde ambiguo. Mientras tanto, en Argentina, a partir de 2011 se pueden rastrear los primeros blogs con contenido crítico, que problematiza una sociedad de control, disciplinamiento y jerarquizante de los cuerpos, y que promueve el activismo de la diversidad. Varías activistas han logrado visibilizar demandas y reivindicaciones, tanto en redes sociales y plataformas como en ámbitos académicos, periodísticos y militantes; así, consolidan nuevas instancias de construcción de conocimiento desde nuestros territorios.

La emergencia del activismo gorde, en las últimas décadas, implica correr al cuerpo de un mero espacio orgánico receptáculo del poder y pensar de qué manera, a través de él, se pueden reversionar o reapropiar de las técnicas que los producen. Se propone hablar de “cuerpos sin patrones”: cuerpos que exceden patrones, los niegan y resisten; y hablar de ellos implica una declaración política y situada, en este caso, en el Sur global. El CGA ha construido en los últimos años diversas iniciativas, entre las que se encuentran la realización de los Encuentros Plurinacionales de Gordes en Argentina y actividades de promoción de derechos de las personas gordas en articulación con diversas instituciones. En la *Guía gorda* se definen como “una agrupación de activistas gordes y activistas por la

diversidad corporal, que se enuncia en contra del estigma, la violencia, la patologización y discriminación constante hacia los cuerpos gordos en esta sociedad” (CGA 2021, 2), y en el primer encuentro se presentaron como

hijas de las luchas colectivas por la emancipación de nuestra Patria Grande, habitantes de cuerpos gordos en este Sur global colonizado, herederas del aprendizaje de los feminismos argentinos y la potencia masiva de los Encuentros Plurinacionales de Mujeres, aprendices de la lucha por la despatologización de nuestros compañeres lesbianas, gays, trans y travestis, bisexuales e intersex. Traemos historias de violencias, discriminaciones, estigmatizaciones y marginaciones pero no estamos dispuestas a quedarnos en eso. Denunciamos un sistema de opresiones que hace de nuestros cuerpos un territorio de lucha que estamos dispuestas a defender con alegría, a pesar de la vergüenza y el estigma que nos inculcaron.

De esto resulta fundamental la diferenciación que se hace con el activismo estadounidense, porque hay un reconocimiento de la localización en el Sur global colonizado y de una construcción de los cuerpos como territorios de lucha. Como plantea Dorotea Gómez Grijalva (2012, 6), el cuerpo efectivamente es un territorio político y con aspectos propios de su situacionalidad:

En sintonía con la feminista dominicana Yuderkys Espinosa y la feminista chilena Margarita Pisano, asumo a mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico. Y en consecuencia asumo que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal.

Las personas gordas se ven sometidas a distintos tipos de desigualdades y exclusiones, propios de su territorialización. Y si a esta corporalidad le adjudicamos una identidad de género feminizada, disidente y/o racializada, se recrudece más su desigualdad y sus posibilidades de acceso a ciertos derechos. Es importante comprender entonces que la gordura, al igual que el género y otros dispositivos, son construcciones sociales de un devenir histórico y no condiciones naturales (Butler 2007), y que las sociedades de control trabajan como agentes productores de sujetos viables e inviables, y no solo a partir de la opresión en actos de prohibición (Butler 2000).

El Colectivo Gordes Activistas: tecnopolítica y visibilización de los cuerpos gordos

Bárbara Aguer (2019), recuperando a Frantz Fanon, plantea que el cuerpo no es una propiedad de le sujeto, sino que se inscribe siempre en un sistema de relaciones de poder que lo configuran, clasifican y narran. La emergencia del activismo gordo implica

una disputa de esas narraciones y clasificaciones, y para esto las tecnologías y plataformas digitales forman parte de las principales herramientas para visibilizarse, haciendo carne sus demandas y construyendo también redes transnacionales. La tecnopolítica se constituye como emancipatoria para estos colectivos, al permitirles renovar las luchas y causas de los feminismos y las diversidades. Aparecen en escena nuevas temáticas, perspectivas políticas, dinámicas de lucha, y se promueve el compromiso de estos colectivos construyendo pluralidad y diversidad, e incluso poniendo agendas en disputa (Rovira 2021). El espacio *online* ha tenido un lugar fundamental en la trayectoria de las activistas y en la constitución de las grupalidades, lo cual se recupera de sus propias voces:

Soy activista gorda desde 2011. Encontré en internet un texto de activismo gorde de afuera, que leí como pude con mi inglés primordial, y entendí que hay un montón de claves que ni en el feminismo ni en el movimiento LGBT había encontrado para comprender lo que me pasaba y lo que me había pasado con mi historia de gordura, con mi historia familiar de gordura también, y con lo que le pasaba a la sociedad con los cuerpos gordos. A partir de ahí, empecé a traducir todo lo que había de afuera, pero también a charlar con otras activistas LGBT y de los feminismos, sobre todo. (activista 1, entrevista personal)

Una de mis amigas me pasó unos blogs de unas gordas fat-fashionistas que mostraban una reivindicación sobre el cuerpo gordo y sobre el deseo sobre ese cuerpo, sobre el derecho a acceder a la vestimenta y otras reivindicaciones. Que después se hicieron las reivindicaciones sociales que hoy sostengo, en contra de la gordofobia, el estigma social del peso, la despatologización de la gordura; y que empezó muy precariamente en las redes sociales, en visitar algunos blogs y que después se hizo más fuerte quizás. (activista 2, entrevista personal)

Las plataformas y redes se constituyeron como los primeros espacios de acceso y circulación de la información vinculados a la temática, al tiempo que servían como lugares de socialización y diálogo de experiencias; es decir que efectivamente se transformaron en herramientas para apropiarse y activar. En este devenir, las entrevistadas, junto a otras mencionadas anteriormente —nuevas activistas que fueron emergiendo en los últimos años relacionadas al activismo *body positive* o por la diversidad corporal en redes, y militantes que vienen con una trayectoria en otros espacios u organizaciones—, comenzaron a activar de manera colectiva conformando el CGA. En él, reconocen los cuerpos gordos como parte del Sur global colonizado y como territorios de lucha, cuerpos que se encuentran atravesados entonces por la herida colonial y a los que interseca una multiplicidad de opresiones, que no necesariamente son características que compartirán con aquellos que se sitúan en otras latitudes.

Si bien nos parecía bien entender que hay una historia de los activismos gordos que comienzan en el Norte global a finales de la década de los 60 junto a otros movimientos civiles, hay también una importancia que tienen las coordinadas geopolíticas del Sur global, de Latinoamérica, cómo engordamos, cómo vivimos. Así que necesitábamos producir cosas acá. Y eso es un trabajo activista, primero en torno a entender que lo que le pasaba a la sociedad con nuestros cuerpos no es solo un tema individual, sino que es un tema estructural, que es

una discriminación que existe, que ocurre, que se potencia con interseccionalidades. Que aparece bajo la forma del estigma, que es el señalamiento de las personas, en este caso por nuestras características físicas, que va de la mano de la discriminación, de las violencias y de la patologización. (activista 1, entrevista personal)

Teniendo en cuenta esta perspectiva, se puede analizar la forma en que el CGA visibiliza los cuerpos gordos a través de Instagram. En principio, el colectivo es el que enuncia desde una perspectiva del activismo gorde y por la diversidad corporal a través de las publicaciones, y tiene la función de plasmar a través de ellas sus demandas y construir un régimen de visibilidad “otro” sobre los cuerpos. Como enunciatarias, están las personas usuarias que se consideran parte del conjunto de estas corporalidades, que comparten los planteos de estos activismos y/o que se sienten interpeladas o se identifican como aliadas de esta lucha.

En las diferentes publicaciones se pueden encontrar dos formas de visibilidad de los cuerpos gordos. Una es la presentación de estos cuerpos a través de fotografías vinculadas a actividades del colectivo, en las que aparecen sus integrantes, pero también quienes asisten a las convocatorias. Corresponden a la participación en movilizaciones feministas y a los encuentros plurinacionales que organizan, pero hay dos en particular: una fotografía y un *reel* que tienen como portada a las activistas en la playa mostrando sus cuerpos en trajes de baño; las situaciones se enmarcan en actividades realizadas en la costa bonaerense en articulación con instituciones públicas y estatales. Se destacan porque se acoplan a una de las consignas más reconocidas de este tipo de activismo, “Todos los cuerpos son cuerpos de verano”, pero siempre además lo son de manera colectiva.

Otra manera de visibilizar estos cuerpos es a través de las ilustraciones artísticas. A partir de ellas se representaron de diferentes formas estas corporalidades, y se incluyeron muchos de los aspectos que podrían pensarse desde una perspectiva interseccional; es decir, se mostró una pluralidad que diera cuenta de la diversidad de patrones que las atraviesan. Como se desarrolló anteriormente, esta idea de cuerpos situados y vinculados a un determinado territorio implica que presentan diversas características y se intenta, a través de su representación, plasmarlo. Es así como se pueden ver cuerpos de distintos géneros, colores, rasgos fenotípicos, con discapacidades, entre otras cuestiones, lo cual también muestra esta recuperación histórica de las luchas de otros colectivos con los cuales se identifican y de los que han retomado la noción de despatologización de los cuerpos, una de las ideas estructurantes de este activismo.

Por lo general, estas ilustraciones corresponden a posteos de convocatorias o de difusión de actividades. Las temáticas, por ende, varían de acuerdo con las acciones que se presentan y que conforman su repertorio como colectivo: se podrán encontrar diferentes temas vinculados al modo en que se configuran los contenidos y los motivos presentes en los textos mediáticos, en este caso los posteos en Instagram. Lo que sí se puede identificar son ciertas temáticas que cruzan la mayoría de los posteos y que se vinculan a las reivindicaciones e ideas de protesta; por ejemplo, la discusión contra el estigma y la discrimi-

nación a partir de la gordofobia, la demanda de la implementación de la Ley de Talles y el discurso en torno a la despatologización de los cuerpos. Esto último sí se configura como tema principal en aquellas publicaciones que se realizan para el 4 de marzo, Día Mundial contra la Obesidad, al que resignifican como Día Mundial contra la Gordofobia. Aun así, lo que sigue atravesando cada uno de estos contenidos producidos para las redes es la representación y visibilidad de los cuerpos gordos en su diversidad.

Teniendo en cuenta el uso que hace el CGA de los distintos espacios, resulta necesario resaltar el formato que toma como activismo tecnopolítico y las características y configuraciones que se consolidan a su alrededor. Marcela Fuentes (2020) plantea la idea de “constelaciones de *performance*” para comprender las tácticas disruptivas y creativas construidas por los activismos a partir de las *performances* asincrónicas y multilocalizadas en América Latina. Constituyen una respuesta a los desafíos que les plantean las estructuras de dominación, reformulando sus objetivos, metas y estrategias; permiten además, a quienes participan de estos movimientos, potenciar tanto las acciones corporales como afectivas en el espacio digital (Fuentes 2020). Las *performances* generalmente se conciben como sistemas de comunicación corporales entre actores y espectadores, pero en estos casos lo que se puede ver es un despliegue activista de aquellas en forma de visibilización *on/offline*, uniendo formas de participación fragmentadas y dispersas: el CGA logró, en ese sentido, aunar las trayectorias activistas individuales de sus integrantes y consolidar un espacio, con herramientas que construyeron y les permiten expandirse y acrecentar sus márgenes de acción. Algunas de las activistas planteaban cuestiones vinculadas al trabajo en colectivo en términos de acciones y de construcción del conocimiento durante las entrevistas:

— 123 —

Para mí el trabajo teórico es importante, no es más importante que otro ni menos importante, van por los mismos carriles y yo trato de manejarme siempre ahí: que haya una interrelación entre lo que pensamos colectivamente y lo que hacemos colectivamente en torno a los activismos gordes. ¿Es un trabajo? Sí, es un trabajo individual, pero no es sin lo colectivo. Yo nunca pienso mi trabajo, incluso el que puede ser más solitario como lo es la escritura, el pensamiento o la transmisión, sin lo colectivo. No soy sin lo colectivo. (activista 1, entrevista personal)

Particularmente, sentí la necesidad de nombrarme gorda y hacer una profundización en mi activismo gorde, y es ahí ya de encontrarnos en espacios de políticas públicas que estaban por salir, unos cuadernillos y otras cosas, que empezamos a encontrar con las compañeras que actualmente integramos CGA y nos pareció necesario dejar de actuar individualmente y cada una con sus perfiles, y empezar a pensarlo colectivamente para ampliarlo lo más posible al resto de la sociedad o visibilizarnos para que otros también puedan visibilizarse en otras partes del país. Porque entendemos que el activismo excede muchísimo a lo que pasa en la provincia de Buenos Aires, pero a veces hay que encontrar y generar los espacios para visibilizarnos. Fue por eso que el año pasado surgió la idea colectiva de hacer un encuentro gorde en Morón. Pensé que todavía estábamos con la cuestión del COVID ahí dando vueltas, así que fue en Morón. Y este año con la intención de ser fuerza y dejar bien claro que el activismo gorde es federal, buscamos que pueda ser en otra provincia que no sea la provincia de Buenos Aires. (activista 3, entrevista personal)

Las acciones que el CGA despliega en el espacio urbano se circunscriben a la realización de los Encuentros Plurinacionales de Gordes, a la constitución de una columna propia en las movilizaciones feministas y a la organización de actividades en conjunto con otros colectivos de gordes e instituciones públicas y estatales, como es el caso del Parador Gordo en la Costa Atlántica durante el verano, charlas informativas con consultas médicas desde una mirada no pesocentrista y actividades de divulgación vinculadas a las temáticas que trabajan desde una perspectiva tanto activista como académica. En todas ellas, la visibilidad de los cuerpos gordos y su libertad y derecho de ocupar espacios se pone en escena, y es importante remarcar la relación entre lo que se hace en el espacio virtual y lo que se hace en el espacio urbano. Una de las activistas reconoce esto como posibilidad a partir del acceso a y el uso de las herramientas digitales:

Para mí las redes son una gran manera de anclar estos encuentros presenciales, y siempre todas las discusiones que se dan en el ambiente o en la esfera digital terminan teniendo sentido cuando nos encontramos en la presencialidad. Hay algo de escuchar a las compañeras, de escuchar lo que cuentan y de debatirlo cara a cara que las redes no tienen. Pero las redes lo que tienen es la democratización del contenido y que cualquiera puede, con sus pros y sus contras, contar lo que quiere. Eso nos ha permitido tener muchas conexiones y formar muchas redes, así que está buenísimo. Para mí por eso son claves ambas esferas. (activista 4, entrevista personal)

Retomando el lugar de las *performances* y la relación entre las acciones en los espacios *on-* y *offline*, terminan siendo una forma de representación de las conflictividades sociales para discutir las, problematizarlas y darles sentido.

Aunque normalmente no consideramos los posteos en redes como *performance*, ya que consisten principalmente en texto e imágenes y carecen de un marco temporal y espacial definido, investigadoras como Zizi Papacharissi, Wendy Hui Kyong Chun, Lisa Kember, Joanna Zylinka y otras² han demostrado convincentemente que las plataformas de redes sociales y la cultura de nuevos medios son sitios de autopresentación, transmisión y sintonización afectivas. Las campañas y discusiones en internet no son *performances* en sí, pero pueden ser abordadas como tales con el fin de entender el uso de las redes sociales como un modo de comportamiento expresivo y transformador (performativo). (Fuentes 2020, 52)

Así, desde estos activismos, el cuerpo emerge como lugar precario y simbólico, en la conjunción entre lo digital y lo territorial, y es el sitio mismo donde se ejerce el control y donde también, a su vez, nace la resistencia. En este punto se retoman los planteos butlerianos en torno a la performatividad de los cuerpos en los distintos espacios: cuando los cuerpos se reúnen en los espacios públicos —entre los que se incluye a los virtuales—, se ejercita el derecho plural y performativo del aparecer y estar, instalando al cuerpo en medio del campo político; allí, “amparándose en su función expresiva y significativa, [se] reclaman para el cuerpo condiciones económicas, sociales y políticas” que cons-

² La autora hace referencia a los trabajos de Papacharissi (2014) y Kember y Zylinka (2014).

truyan formas de vida más dignas y discutan las condiciones de precariedad impuestas (Butler 2017, 15).

El caso trabajado se presenta como una muestra de organización colectiva que incorpora las redes sociales como herramientas digitales y que, además, cuenta con un repertorio performático y de prácticas que van más allá del espacio digital y se anclan en los territorios, para sostener sus demandas y dar visibilidad a estas otras corporalidades. Las consignas y reivindicaciones se ven atravesadas de manera directa por las vivencias y experiencias de quienes participan en el colectivo, y por el modo en que repercuten en su acceso a espacios y derechos; a partir de eso construyen las acciones que se plantearon. De esto han dado testimonio las entrevistas y los registros audiovisuales que se hicieron en el trabajo de campo, en el que las mismas activistas rescatan y valorizan el momento en que se reconocen como gordas, disputan sentidos y luchan contra los estigmas.

Reflexiones finales

Recuperando los planteos de los autores y las autoras, es posible visualizar cómo las corporalidades son un campo constantemente disputado e intervenido por diversos intereses. Si el capitalismo —y aún más el neoliberalismo magro— señala, estigmatiza y ejerce el control de los cuerpos gordos (y en mayor medida los feminizados y racializados) desde la idea de la productividad y su impugnación, estos activismos ponen en jaque las normas de ese régimen dominante. A partir de la construcción de otros regímenes de visibilidad y visualidad de los cuerpos en conjunto con las acciones que despliegan, el activismo gorde se constituye como un cuerpo colectivo, una corporalidad que es comunitaria e histórica (Dussel 1998; Aguer 2019), superando las reducciones propias de la modernidad.

En este caso en particular, con el uso de Instagram como plataforma de difusión y visibilización, la potencialidad de la imagen ofrece un espacio para presentar y representar otras corporalidades que se ajusten a las características, formas y posibilidades que surgen en nuestros territorios del Sur global, pensadas por personas activistas y académicas que, poniendo en valor su situacionalidad y sus coordenadas geopolíticas, construyen nuevas formas de pensar esos cuerpos y su acceso a derechos. Eso no es menor, ya que, efectivamente, uno de los pilares del activismo gorde en Argentina y Latinoamérica es la demanda por la despatologización de los cuerpos, lo cual implica repensar su lugar como sujetos de derecho ante una multiplicidad de opresiones y señalamientos estigmatizantes. La gordofobia se configura como una forma de discriminación estructural y sistémica que permea a nuestras sociedades e instituciones, y de allí también la importancia de las acciones de protesta y demanda para la construcción de políticas públicas.

El activismo gorde, junto con otros, sostiene una relación con los feminismos que implica muchas veces poner esas agendas en tensión y en disputa. En relación con la agenda feminista *mainstream*, es muy probable que haya que ahondar en el límite entre lo traducible, activando el disenso pero sin dejar de liberar ciertas vías que habiliten el senti-

do entre la desmesura utópica y la pragmática de lo posible (torcer las reglas, sabiendo que ninguna jugada es absoluta ni definitiva), para que el proyecto de estos nuevos activismos logre conquistar espacios que no están ganados de antemano y con los cuales debe buscar, entonces, “mecanismos de inteligibilidad compartida”, es decir, reflexionar entre la relación de “marcos de clausura (el orden dominante que fija límites) y producción de excedencia (lo que se sale explosivamente de formato)” (Richard 2021, 317). Y, efectivamente, las corporalidades gordas se salen y estallan ese formato: lo que muchas activistas hablan de la excedencia de las carnes se debe repensar como la excedencia de la potencialidad de sus repertorios de acción y demandas en el espacio público.

Resulta de suma importancia comprender el lugar que hoy ocupan estos activismos y, con este en particular, reconocer sus trayectorias y acciones para desenmarañar los mecanismos de control y sujeción de los cuerpos desde perspectivas no estigmatizantes y decolonizantes. Nos encontramos frente al resultado de la puesta en marcha de prácticas tecnopolíticas que combinaron las acciones tanto en el espacio público digital como en el espacio público urbano. Para pensar este proceso, se pueden señalar dos grandes pasos: el primero, enfocado en consolidar la visibilidad de los cuerpos y las demandas en el espacio público *on-* y *offline*; el segundo, orientado a la organización y formación de alianzas estratégicas, para construir e incidir en políticas que construyan derechos y permitan el acceso de todas las corporalidades a ellos.

Queda por reflexionar en torno a las limitaciones que implican los dispositivos sociales de control de los cuerpos, porque, si bien se ha avanzado y hay un recorrido hecho, existen marcos de clausura que ponen topes a los activismos y movimientos. Se incluye también aquí a las redes y plataformas, que en una sociedad hipermediatizada como la actual construyen sus propios regímenes de visibilidad, normas de uso y pautas para participar en el espacio digital; además, tienen como coordenada geográfica el Norte global. Frente a esto, queda indagar respecto a las tensiones o contradicciones entre las subjetividades desde la individualidad de les activistas y las dinámicas y reivindicaciones colectivas, y al mismo tiempo preguntarse cómo se siguen repensando y configurando salidas colectivas.

Referencias

- Aguer, Bárbara. 2019. “Desplazamientos en torno a la corporalidad entre la ética de la liberación y la perspectiva descolonial”. *Ideas y Valores* 68 (169): 33-59. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.60819>.
- Ameigeiras, Aldo. 2006. “El abordaje etnográfico en la investigación social”. En *Estrategias de investigación cualitativa*, coordinado por Irene Vasilachis de Gialdino, 107-52. Madrid: Gedisa.
- Bastian, Ángela, y Lina Berrío. 2015. “Saberes en diálogo: Mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento”. En *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo II*, editado por Xochitl Leyva, 107-32. San Cristóbal de las Casas, MX: Retos.

- Bidaseca, Karina. 2014. “Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones”. *Revista Estudios Feministas* 22 (3): 953-64. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300014>.
- Bogdan, Robert, y Steve Taylor. 1986. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2000. “Imitación e insubordinación de género”. En *Grafías de Eros: Historia, género e identidades sexuales*, de Jean Allouch, David Halperin, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedwick, Henry Abelove, Claude Lévi-Strauss, Jann Matlock y Marie-Jo Bonnet, 87-113. Buenos Aires: Ediciones de la École Lacanienne de Psychanalyse.
- . 2007. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- . 2017. *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Carlón, Mario. 2016. “Apropiación contemporánea de la teoría comunicacional de Eliseo Verón”. En *Comunicación, campo(s) teorías y problemas: Una perspectiva internacional*, coordinado por Eduardo Vizer y Carlos Vidales, 125-54. Barcelona: Comunicación Social.
- . 2022. “¿El fin de la invisibilidad de la circulación del sentido de la mediatización contemporánea?”. *DeSignis* 37: 245-53. <http://dx.doi.org/10.35659/designis.i37p245-253>.
- Carneiro, Sueli. 2008. “Ennegrecer el feminismo: La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género”. En *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, editado por Rosa Campoalegre y Karina Bidaseca, 109-16. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- CGA. 2021. *Guía gorda: Guía elaborada para el Primer Encuentro Plurinacional de Gordes en Argentina*. Buenos Aires: CGA.
- Contrera, Laura. 2013. “El cuidado de los cuerpos impropios: Gordura, revueltas y dietas en las sociedades de control/seguridad”. En *Actas de las “I Jornadas Internacionales Filosofías del Cuerpo/Cuerpos de la Filosofía”*, editado por Esteban García y Andrés Fortunato, 58-63. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- . 2016. “Cuerpos sin patrones, carne indisciplinada: Apuntes para una revuelta gorda contra la policía de la normalidad corporal”. En *Cuerpos sin patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*, editado por Laura Contrera y Nicolás Cuello, 23-36. Buenos Aires: Madreselva.
- Cooper, Charlotte. 1998. *Fat and Proud: Politic of Size*. Nueva York: The Women’s Press.
- . 2021. *Fat Activism: A Radical Social Movement*. Londres: HammerOn Press.
- Costa, Flavia. 2008. “El dispositivo fitness en la modernidad biológica: Democracia estética, just-in-time, crímenes de fealdad y contagio”. Ponencia presentada en Jornadas de Cuerpo y Cultura, La Plata, Argentina, 15-17 de mayo.
- Deleuze, Gilles. 1991. “Posdata sobre las sociedades de control”. *The Anarchist Library*. <https://tinyurl.com/yc337rb7>

- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Esterman, Josef. 2014. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la filosofía intercultural". *Revista Polis* 13 (38): 347-68. <https://tinyurl.com/4sn3ppcs>.
- Federici, Silvia. 2015. *Calibán y la bruja*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Foucault, Michel. 2001. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- . 2019. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fuentes, Marcela. 2020. *Activismos tecnopolíticos: Constelaciones de performance*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Gargallo, Francesca. 2009. "El feminismo filosófico". En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 418-33. Ciudad de México: Siglo XXI.
- . 2010. "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño". En *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blázquez, Fátima Flores y Maribel Ríos, 155-75. Ciudad de México: CLACSO.
- . 2014. *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección.
- 128 — Gómez Grijalva, Dorotea. 2012. *Mi cuerpo es un territorio político*. Guatemala: Brecha Lésbica. <https://tinyurl.com/4m7cdxny>.
- Grosfoguel, Ramón. 2011. "Descolonizando los paradigmas de la economía política: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Seminario Iberoamericano de Estudios Socioeconómicos*. <https://tinyurl.com/3z9z7y7a>.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, "cyborgs" y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Barcelona: Cátedra.
- Kember, Lisa, y Joanna Zylińska. 2014. *Life after New Media: Mediation as a Vital Process*. Cambridge, US: MIT Press.
- LeBesco, Kathleen. 2004. *Revolting Bodies? The Struggle to Redefine Fat Identity*. Amherst, US: University of Massachusetts Press.
- Lozano, Betty. 2017. "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas: Aportes de un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano". En *Mujeres intelectuales: Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*, editado por Alejandra de Santiago, Edith Caballero y Gabriela González, 77-107. Buenos Aires: CLACSO.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9: 73-101. <https://tinyurl.com/yav44v7h>.
- Mignolo, Walter. 2006. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 52-82. Buenos Aires: CLACSO.

- Murray, Samantha. 2008. *The "Fat" Female Body*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Papacharissi, Zizi. 2014. *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Pedraza, Zandra. 2004. "El régimen biopolítico en América Latina: Cuerpo y pensamiento social". *Iberoamericana* 4 (15): 7-19. <https://tinyurl.com/mmpm2xjnt>.
- Quijano, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Richard, Nelly. 2021. *Zona de tumultos: Memoria, arte y feminismo. Textos reunidos de Nelly Richard: 1986-2020*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rovira, Guiomar. 2021. "Multitudes conectadas feministas: La ola global de las redes indignadas de mujeres". En *Del ciberactivismo a la tecnopolítica: Movimientos sociales en la era del escepticismo tecnológico*, coordinado por José Candón y David Montero, 115-40. Barcelona: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Ruiz, Marisa, y Silvia García. 2018. "Los talleres 'epistémico-corporales' como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica". *Revista Universitas Humanística* 86. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.tech>.
- Segato, Rita. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo.
- . 2018. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Slimovich, Ana. 2020. "Instagram y política: Mediatización y circulación en los perfiles de Cristina Fernández de Kirchner y Mauricio Macri". *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación* 112: 177-203. <https://tinyurl.com/nhj67x9j>.
- Vasilachis de Gialdino, Irene. 2007. "El aporte de la epistemología del sujeto conocido al estudio cualitativo de las situaciones de pobreza, de la identidad y de las representaciones sociales". *Forum: Qualitative Social Research* 8 (3). <https://tinyurl.com/4zkpcmkd>.
- Verón, Eliseo. 1987. *La semiosis social: Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Madrid: Gedisa.
- Vigarello, Georges. 2011. *Historia de la obesidad: Metamorfosis de la gordura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Declaración de conflicto de intereses

La autora declara no tener ningún conflicto de interés financiero, académico ni personal que pueda haber influido en la realización del estudio.