

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

EL CUERPO HUMANO COMO OBJETO DE
APRECIACIÓN ESTÉTICA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

MIGUEL EDUARDO CERVANTES AGUILAR

ASESOR: DR. MOISÉS VACA PANIAGUA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX,

2023





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A la joven Minerva, este logro también es tuyo,
tu pasión por superarte y crecer como ser humano vive en mí.*

Agradecimientos

A mi madre, por leer cada corrección de tesis, debatir conmigo sobre los artículos y textos que utilicé en este trabajo, acompañarme cada noche que me quedé escribiendo y procurar que jamás me faltase algo para que así pudiera concluir mis estudios.

A mi padre, porque nunca me ha faltado ningún recurso o material para asistir a la escuela.

A Juli, por el apoyo moral y por comprenderme en los momentos difíciles o frustrantes durante la pandemia.

A Armin, por el amor, la compañía, la perseverancia y esas ganas insaciables de ayudar a los demás que aprendí a través tus acciones.

A Freny, por aguantar mis malos ratos después de los insoportables procesos burocráticos, alentarme a seguir y siempre poner buena cara cuando sentía que el mundo se estrellaba contra mis pies.

A Majo, Virr, Bianca, Jeny y Cher por acompañarme, preocuparse por mí y apoyarme durante mi proceso de titulación con comentarios de aliento.

A la dra. Paloma Atencia Linares, por ser mi primera asesora, ayudarme a definir mi proyecto de tesis y darme la oportunidad de ser profesor adjunto en su clase de Estética en la FFyL.

Al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), por la beca por mi proyecto de tesis bajo la dirección de la dra. Paloma Atencia Linares.

Al dr. Moisés Vaca Paniagua, mi asesor de tesis, por ayudarme a robustecer mi trabajo, por sumergirse en el tema y por lograr dar orden a mis ideas.

A mi sínodo, por su interés y comentarios al presente trabajo: dra. Leticia Flores Farfán, dra. María Sonia Torres Ornelas, dr. Moisés Vaca Paniagua, dr. Eduardo Sebastián Lomelí Bravo, dr. Juan Espíndola Mata.

Índice

Introducción.....	1
CAPÍTULO I: Estética en los cuerpos y su influencia en otras disciplinas	
Introducción.....	7
1.1 Relación entre cuerpo e identidad.....	10
1.2 Estética antropomórfica en el contexto social.....	11
1.3 Cuerpos distintos.....	15
1.4 La experiencia estética en los cuerpos desde la corporeidad.....	19
CAPÍTULO II: La opresión de la estética corporal percepción deformada, doble conciencia y sensualidad	
Introducción.....	23
2.1 La percepción de la estética antropomórfica y la doble conciencia.....	25
2.2 Consecuencias de la opresión en la sensualidad.....	27
2.3 La sensualidad desde la teoría evolucionista.....	32
2.4 Reconquista de la sensualidad.....	36
CAPÍTULO III: La opresión contra la gordura la percepción de la gordura basada en la diversidad y la conciencia social	
Introducción.....	39
3.1 La opresión contra la gordura.....	40
3.2 Discriminación institucional contra los cuerpos gordos.....	42

3.3 Historia de la opresión contra los cuerpos gordos.....	44
3.4 Presentación de “Taste in Bodies and Fat Opresión”.....	48
3.5 El gusto como eje de la evaluación de la corporeidad.....	50
3.6 La salud contra la gordura.....	52
3.7 La normalización de la gordura a través de la mimesis.....	56
3.8 La reapropiación de la gordura.....	60
Conclusiones	68
Referencias Bibliográficas	71

INTRODUCCIÓN

« Un hermoso cuerpo promete un alma bella »,
(Sócrates).

La belleza del cuerpo humano, desde el siglo XX, ha sido socialmente estandarizada por estereotipos idealizados de *cuerpos perfectos* casi inalcanzables para muchas personas. Si bien la belleza del cuerpo ya se tenía presente en varias culturas clásicas como la griega y la egipcia, en siglo XX tenemos la referencia más próxima de cómo la figura humana comenzó a utilizarse como una magnífica estrategia de mercadotecnia que, hasta nuestros días, sigue vigente.

En la actualidad estamos más expuestos que nunca a las representaciones del *cuerpo humano ideal*, pero, ¿a qué representaciones nos enfrentamos? Tenemos acceso a las esculturas clásicas y también a las pinturas, desde el renacimiento hasta el cubismo, sin embargo no debemos evitar mencionar aquellos cuerpos que se presentan en la actualidad, tales como los cómics o los figurines de moda, que no nos presentan la realidad de los cuerpos.

Dentro de todas las representaciones del cuerpo existen distintos cánones para presentarnos la figura humana. Tomemos la proporción de la figura humana como ejemplo: si bien Policleto es considerado el autor del término *canon*, así como la regla de siete cabezas como medida del cuerpo humano promedio, podemos destacar tres cánones antropométricos que están vigentes hoy en día: (i) *siete cabezas y media*, por Michelangelo Buonarroti, (ii) *ocho cabezas*, por Leonardo Da Vinci, y (iii) *ocho cabezas y media*, creado en algún punto del siglo XX (Blog DSigno 2017; Losardo 2015: 20). Actualmente (ii) y (iii) son los modelos preferidos aunque estadísticamente (i) es representa mejor las proporciones reales de los cuerpos. Por otro lado, el canon antropométrico (iii) corresponde al utilizado en los cómics, los figurines del diseño de modas y demás animaciones digitales que idealizan una figura heroica e irreal (Althos Formación). Entonces, tomando en cuenta todas las representaciones actuales del cuerpo humano, podemos inferir que estas representaciones creadas y validadas como preferibles por la sociedad no nos presentan fielmente una figura humana promedio.



Apoxiómeno de Lisipo

■ Copia de mármol del siglo 1 d.C., de un original griego de 320 a.C., 2.05 m, 7½ cabezas

■ Marble copy from the 1st century CE, of a greek original from 320 BCE, 81 in, 7½ heads

A lo largo de esta tesis abordaré, desde una perspectiva filosófica, los principales problemas en la concepción de la belleza física humana —las *ilusiones de la estética antropomórfica*—, así como las nuevas formas de percepción de los cuerpos que los distintos grupos sociales están ofreciendo para revelarse contra los estándares caucásicos heteronormativos del *cuerpo perfecto* que se ha coronado como el ideal de la figura humana desde mediados del siglo pasado.

Defenderé que la multiplicidad de formas que nos presentan los cuerpos que habitamos pueden —y deben— ser apreciadas desde una perspectiva particular que no se base en el estándar clásico que nuestra sociedad ha aceptado como norma y que, como consecuencia, margina a la rica diversidad de cuerpos, expresiones corporales y formas de belleza que existen dentro de los diferentes grupos que conforman a la humanidad.

La estética de los cuerpos y las experiencias que podemos llegar a experimentar a partir de nuestro propio cuerpo o el cuerpo de un agente externo, resultan sumamente interesantes para analizar y pueden ofrecer una solución ante las injusticias que la sociedad comúnmente comete al marginar o desvalorizar a individuos con cuerpos distintos al promedio o que se salen de la norma impuesta por una educación occidental profundamente arraigada a nuestra forma de pensamiento que pretende dirigir —negativamente en la mayor parte de los casos— nuestra percepción y nuestro gusto.

Para ello, en el primer capítulo reviso la riqueza que el cuerpo ofrece como objeto de apreciación estética, analizando la relevancia de las evaluaciones estéticas que podemos experimentar: la relación que tenemos con nuestro propio cuerpo; las experiencias estéticas que podemos presentar al evaluar otros cuerpos desde nuestra propia corporeidad, entendiendo siempre que los cuerpos no son separables de los agentes morales que los habitan; e incluso cómo nuestras experiencias corporales diarias pueden llegar a tener cualidades estéticas.

Cabe mencionar que, si bien es cierto que la experiencia estética que el cuerpo nos ofrece puede ser fuente de deleite tanto para el agente que la percibe como para el individuo cuyo cuerpo es percibido, la consideración estética de la corporeidad va de la mano con el planteamiento de consideraciones éticas necesarias, recordando que los cuerpos se encuentran profundamente entrelazados con la identidad de quienes los habitan y el sentido de uno mismo, y, desafortunadamente, la evaluación estética de los

cuerpos, sin dichas consideraciones éticas, puede perpetuar una opresión basada en la raza, la identidad de género, las formas del cuerpo y la discapacidad, entre otras cosas.

Siguiendo el problema que presenta la evaluación estética de la corporeidad, el segundo capítulo está dedicado a revisar las formas de opresión que sufren los cuerpos. Siguiendo la tesis planteada por Iris Marion Young de las cinco formas de opresión que se llegan a presentar en la sociedad, hago un análisis de cómo se comportan estas formas de opresión aplicadas a la corporeidad y cuáles son las implicaciones éticas que conlleva el valorar, o desvalorizar, a los cuerpos bajo un estándar impuesto dentro de una sociedad culturalmente imperializada que somete a los distintos grupos sociales a un canon de belleza inalcanzable, o casi inalcanzable, para los individuos.

Además, presento una defensa a favor de la sensualidad y la reapropiación de la misma en pos del desarrollo individual y social que promete. La importancia de la sensualidad para la formación del sentido de uno mismo como un agente moral completo y funcional dentro de la sociedad ha sido comúnmente opacado por la negativa que se presenta al descartar la sensualidad como una forma de opresión creada a partir de la mirada heterosexual masculina contra las mujeres. No obstante, me parece imperativo recuperar la sensualidad desde una perspectiva diversa generada por los propios agentes oprimidos, reconstruyendo la manera en que percibimos la sensualidad en beneficio de la gran variedad de cuerpos que existen en la sociedad.

En el tercer capítulo desarrollo un análisis sobre la opresión contra la gordura, siendo un tipo de opresión que aún sigue siendo invisibilizado a pesar de la frecuencia con la que se presenta en nuestra sociedad, quizás debido a la carencia de poder perpetuada dentro de este grupo social. El gordismo, u opresión contra los cuerpos gordos, representa un tipo de injusticia social que se ha llevado a cabo a nivel personal, social e institucional desde hace más de un siglo y, a pesar de que han existido movimientos para visibilizarlo, frenarlo o contrarrestarlo, no han tenido el éxito que han conseguido otros grupos sociales que actualmente se posicionan como movimientos importantes que exigen igualdad y justicia para los miembros de sus grupos.

La constante negativa social en contra de la gordura, avivada por la repulsión, los ataques que los medios de comunicación generan y que se distribuyen masivamente para burlarse y violentar a las personas que habitan cuerpos gordos, ya sea por acoso o con fines de mercadotecnia, aunados a la ineficiencia de las instituciones para crear

leyes que denuncien y prohíban la opresión contra los cuerpos gordos, genera un estado de inseguridad para los individuos que pertenecen a dicho grupo social, permitiendo a su vez la marginación de las personas gordas.

Dentro del presente trabajo no pretendo hacer un análisis basado en la evaluación kantiana de la belleza, ya que desde dicha perspectiva tendríamos que tomar la *belleza adherente* como punto de partida para evaluar la belleza en los cuerpos, sin embargo la *belleza adherente* presupone la perfección de un objeto bajo el concepto que se tiene del mismo, esto quiere decir que hablamos de una belleza condicional:

[...] la belleza de un hombre (y en la misma especie, la de una mujer, la de un niño) la belleza de un caballo, de un edificio, suponen un concepto de fin que determina lo que debe ser la cosa, y, por consiguiente, un concepto de su perfección; esta no es más que una belleza adherente. (Kant 1876: 63)

Así mismo, no intentaré afirmar que el cuerpo humano debe ser apreciado estéticamente como consecuencia de generar o apreciar una obra de arte, como tampoco intentaré ofrecer una solución que sirva para corregir el gusto mediante un entrenamiento —o reacondicionamiento— del gusto a modo Aristotélico.

La idea de la figura humana, por sí misma, no puede ser validada como generadora de una experiencia sensible y la idealización de una figura humana basada en estándares irreales no debería ser el parámetro utilizado para valorar la experiencia sensible que un cuerpo puede generar en los agentes morales que lo perciben. Sin embargo, apreciar la composición completa y única del cuerpo de un individuo particular —lo que trataré como *estética antropomórfica*, para evitar malos entendidos— y la experiencia sensible que este individuo único e irrepetible nos/se provoque, sería más rico que apreciar la composición de la *estética antropomórfica* de alguien basada en las cualidades presupuestas de un *cuerpo humano ideal* irreal. En resumen, la composición completa de la figura humana con los rasgos característicos de un individuo irrepetible, es lo que llamaré *estética antropomórfica*.

CAPÍTULO I

Estética en los cuerpos y su influencia en otras disciplinas

« La belleza es una carta de recomendación que nos gana de antemano los corazones », (Arthur Schopenhauer).

Introducción

Apoyaré esta parte de mi tesis en el libro *Body Aesthetics*, de Sherri Irvin, ya que ofrece un panorama bastante amplio sobre las problemáticas que existen a causa de los estándares de belleza establecidos por la sociedad.

Lo primero que nos menciona es algo sumamente importante y que, sin embargo, muchas veces olvidamos o simplemente no tomamos en cuenta: “un aspecto crucial de los cuerpos es que no son separables de las personas a las que pertenecen” (Irvin 2016: 1); ya que, el aspecto físico que cada persona posee, es parte fundamental del surgimiento y desarrollo de su propia identidad.

En la introducción expuse brevemente la afirmación que nos indica que *el cuerpo humano nos ofrece una gran variedad de opciones para poder disfrutar de una experiencia estética completa a partir de sí mismo*, y este es un punto crucial porque, a diferencia de piezas pictóricas o escultóricas, el individuo que habita un cuerpo puede ser objeto y sujeto a la vez. Esto es evidente si consideramos que la experiencia estética que nos ofrece el cuerpo humano viene acompañada de una amplia gama de aspectos que pueden percibirse mediante el uso de cualquiera de nuestros sentidos, tanto individualmente como en conjunto.

La percepción del cuerpo humano, de esta forma, puede entonces ser percibida tanto por otros individuos como por el sujeto mismo que yace en el cuerpo, que se convierte a su vez en el objeto de apreciación a través de la percepción de la sensibilidad que evoca, permitiendo que el sujeto que habita el cuerpo en cuestión sea también quien tenga una experiencia estética sobre su propio cuerpo, resultado de la

imposibilidad de la separación del cuerpo del individuo al que pertenece, algo que hace de esta experiencia, y su proceso, algo único, puesto que esto no sucede con otras piezas generadoras de experiencias estéticas como la pintura o la escultura.

De esta forma, podemos entender que la separación del cuerpo y el individuo que lo posee no es posible en más de un sentido, es decir, no podemos separarnos de nuestro propio cuerpo para tener una experiencia estética de él sin dejar de ser el objeto mismo de dicha apreciación. Así mismo, no podemos separar a otros individuos del cuerpo en que habitan cuando nos referimos a la identidad de esas personas. El cuerpo que habitan ha sido parte de ellos y ha sido un elemento crucial en el proceso de descubrimiento y percepción del mundo y de sí mismos.

Usualmente los individuos tienden a caer en cierto estándar categorizado por terceros a partir del cuerpo que tienen y de esta manera aprenden a percibirse, en primera instancia, a partir de las valoraciones de otros. En este caso serán principalmente importantes las valoraciones estéticas que la sociedad en general hace sobre los distintos cuerpos que existen y las consecuencias, a veces beneficiosas y más comúnmente dañinas, que tienen dichas valoraciones sobre los individuos que presentan cuerpos estigmatizados como preferibles o desagradables.

Consideremos entonces la propagación de las valoraciones estéticas populares, un aspecto sumamente influyente en la idea que cada individuo se crea sobre su propia apariencia física, ya que da pie al atosigamiento de las personas a causa de los altísimos estándares de belleza que la sociedad, casi inexplicablemente, ha impuesto como ideales.

Según el texto de Irvin (2016), las mujeres se encuentran más agobiadas que los hombres por dichos estándares de belleza, los cuales les resultan casi siempre imposibles de alcanzar (Rhode 2010), ya que, socialmente, parecen ser ‘requisitos para tener mayores oportunidades’ o ‘ventajas que las ayudan a sumar puntos’ en el campo laboral, académico y la vida cotidiana.

Otro punto importante sobre los estándares de belleza sociales —según Irvin— es que dichos estándares, al ser impuestos bajo los criterios de una sociedad blanca, no toman en cuenta a otras razas humanas dentro de los estándares de belleza idealizada. Irving propone que esto suele provocar dos reacciones distintas: (i) se considera a

miembros de otras razas como personas exóticas, o (ii) se les denomina como personas feas o no atractivas; cualquiera de las dos debido a la distinción racial.

Irvin también menciona que las personas que presentan alguna especie de discapacidad visible pueden llegar a ser marginadas, pues “Las personas con discapacidades visibles pueden verse como extrañas y tratadas como asexuales” (Irvin 2016: 1), esto debido a las diferencias físicas que llegan a presentar y que no encajan en el estándar de un cuerpo humano idealmente atractivo, según la sociedad.

Así mismo, Irvin hace referencia a las opiniones que la sociedad llega a emitir en contra de aquellas personas que no se identifican con su respectivo sexo biológico, lo cual conduce a maltratos por parte de la misma sociedad que van desde el rechazo, por las disparidades que presentan con respecto a las normas preestablecidas sobre lo que se supone deberían ser representaciones aceptables de la figura humana y su concordancia con el género con el que nacieron —masculino o femenino—, hasta el uso de violencia en contra de las personas que presenten una identidad de género distinta a la heterosexualidad.

Irvin hace hincapié en que, además de generar problemas de sexismo, racismo y heteronormatividad, las normas estéticas han sobrepasado las valoraciones meramente estéticas, entrando a las categorías éticas, es decir, han creado asociaciones infundadas entre las personas no atractivas —según los estándares sociales— y condiciones como: la ignorancia, la desatención, tener menos privilegios, ser acreedores a castigos o represalias más severas, la desigualdad y menores posibilidades de recibir ayuda por parte de los miembros que conforman a la sociedad en general.

Finalmente, algo importante que hay que resaltar sobre el texto de Irvin, es la cuestión de la experiencia estética que la contemplación de los cuerpos provoca en quienes los aprecian. Ya que mientras antiguamente, y hasta hace poco, la discusión de los filósofos sobre la apreciación del cuerpo humano únicamente se centraba “en los dominios visuales y auditivos” (Irvin 2016: 2), los esteticistas contemporáneos hacen la inclusión de valoraciones estéticas basadas en experiencias táctiles y autopercebidas, donde un sólo individuo realiza ambos papeles: el del valorador y el del cuerpo valorado.

1.1 *Relación entre cuerpo e identidad*

Luego de la recapitulación de algunas ideas que Irving nos ofrece en su texto *Why Body Aesthetics?*, quisiera retomar los argumentos desde mi perspectiva.

Primero, me gustaría esclarecer la importancia del papel que el cuerpo juega en la formación de nuestra propia identidad, algo que generalmente no consideramos cuando tocamos el tema del desarrollo de la misma.

Según una investigación realizada por la profesora Carolyn Mair de la Sociedad Británica de Psicología, nuestra imagen corporal es una construcción sumamente compleja y generalmente tenemos la noción de que ésta depende enteramente del individuo al que corresponde. En otras palabras: solemos considerar que cada individuo es responsable de su imagen corporal.

No podemos negar que nuestra propia figura —nuestra *estética antropomórfica*— es parte fundamental de nuestra forma de pensar, actuar y hasta relacionarnos con el resto. Este mismo estudio afirma que, si bien las preocupaciones sobre la estética del cuerpo no son una condición mental en sí mismas, sí contribuyen a generar problemas de salud mental como la ansiedad, una mala calidad de vida, problemas para relacionarse con otras personas, comportamientos poco saludables y hasta trastornos alimenticios que ponen en riesgo la vida y el desarrollo tanto físico como mental de una persona joven. (Mair 2019)

Durante el transcurso de nuestra vida, aprendemos a movernos, a vestir y actuar de una manera particular —sin una razón lógica aparente— de acuerdo a los estándares sociales correspondientes a la figura corporal que tenemos, es decir, nos hacemos una imagen corporal propia, que fue formada por distintas valoraciones que se limitan a características visuales y puramente estéticas. Esto tiene que ver directamente con el hecho de que nosotros mismos, con nuestros cuerpos, somos el objeto de apreciación de alguien y —a diferencia de una obra pictórica que no responderá de ninguna forma a una evaluación positiva o negativa— respondemos ante los distintos estímulos de apreciación que se nos presentan a través de los demás individuos.

El cuerpo no es un objeto cualquiera, el cuerpo es inseparable del individuo que lo posee o que lo habita, esto supone que el individuo, que de hecho es un individuo y un objeto a la vez, tiene la capacidad de autovalorarse y de hecho este individuo-

objeto también responde a la valoración de otros individuos. Este es un caso muy particular pues no ocurre con otros objetos: si uno ve una flor y la valora como algo bello, a la flor le da lo mismo; no cambia su idea de sí misma, porque para empezar carece de la capacidad de generar una idea sobre sí misma, ni altera su relación con otras flores, mismo caso que acontecería con una escultura o una pintura e incluso una pieza musical. Por ello, la influencia que nuestra propia figura tiene sobre nosotros no se limita a simples aspectos físicos de nuestra persona y tiene repercusiones en nuestra propia identidad, la forma en que nos vemos ante los demás y la manera en que nosotros mismos nos percibimos a través de los otros. Así pues, la alteridad juega un papel sumamente importante en nuestra concepción sobre nosotros mismos, y en conjunto con nuestro aspecto físico, forman nuestra percepción de quiénes somos, dando como resultado la creación de nuestra autoestima, identidad y desarrollo social en general.

La estética antropomórfica que tenemos, y la forma en que nosotros la percibimos, es sumamente importante cuando hablamos de la imagen completa que tenemos sobre nosotros mismos, pues, a través de ella, damos a conocer a otros individuos ciertos rasgos sobre nosotros tales como nuestro carácter, nuestras inclinaciones estéticas, nuestra situación socio-económica —o en algunos casos la situación a la que pretendemos pertenecer o que queremos alcanzar—, nuestro amor propio y la importancia que le damos a las opiniones de los demás.

Resulta interesante hacer una breve mención del papel que juegan las imágenes en los medios de comunicación masiva hoy en día. Las redes sociales son un banco inconmensurable de imágenes que dan ejemplos de distintos tipos de cuerpos e identidades ligadas a estos. Allí los usuarios dan cuenta de la percepción que tienen sobre sí mismos y sobre los otros, haciendo relativamente sencillo el descubrir ciertos rasgos de su personalidad basados en sus inclinaciones estéticas y la percepción que tienen de su propio cuerpo, así como la importancia que le dan a la validación social.

1.2 Estética antropomórfica en el contexto social

Por otro lado, tenemos la problemática de la desigualdad que agobia a los individuos que no pueden sacar ventajas sobre otros por su aspecto físico, que afecta mayormente a las mujeres. Tanto en el ambiente social como en el laboral, las mujeres se ven casi forzadas a mantener cierto cuidado personal —cuidado personal que generalmente no se

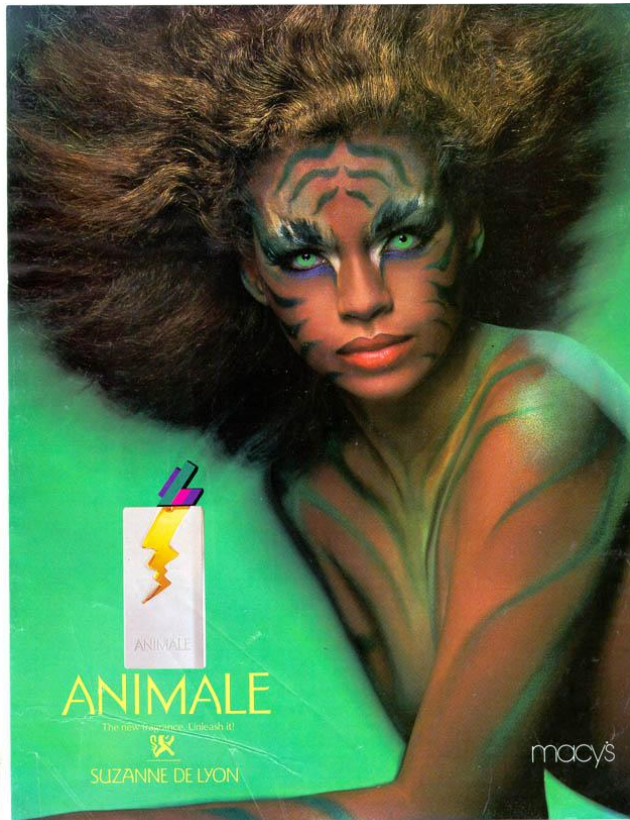
compara al cuidado que se le requiere al sexo opuesto— que las conduce a estar constantemente preocupadas por su apariencia física. No es una novedad saber de algún empleo en el que prefieren contratar mujeres jóvenes, delgadas, que usen ropa ceñida y que se maquillen.

También resulta interesante que, como los estándares de belleza occidentales son predominantes en el mundo, pareciera que el resto de las razas humanas deben someterse ante ellos para ser discriminadas o exotizadas.

Cuando una persona no cumple con el estándar de belleza predominante, puede ser elevado a una consideración de belleza exótica —lo cual puede llevar a un individuo a sufrir acoso o sexualización— o simplemente se le considera una persona fea. Esto resulta ampliamente abierto a la opinión individual de cada persona, pues depende directamente de las preferencias raciales de cada uno. Así, un individuo que gusta de las personas con rasgos asiáticos —ya sea que el mismo los tenga o no—, le dará privilegios a personas que cumplan con las características que encajen mejor con su ideal de belleza.

Lo mismo aplica en el caso contrario, pues una persona que siente desagrado, por ejemplo, por personas con características asiáticas, demostrará, en distintos niveles, rechazo hacia las personas que presenten aquellos rasgos que le desagradan. Me parece importante hacer hincapié en cómo la misma característica racial puede conseguir ventajas y/o desventajas al individuo que las posee, dependiendo únicamente de las preferencias raciales que tengan las personas aledañas a éste.

Actualmente hay muchos métodos artificiales para alcanzar dichos estándares de exotismo o distinción que tanto anhelamos: tintes, bases, lentes de contacto, maquillaje e incluso las cirugías estéticas; son algunas de las soluciones a las distintas inconformidades que los seres humanos llegamos a tener para con nosotros mismos por nuestra estética antropomórfica.



Macy's

Perfume *Animale*, 1987, lanzado por la casa de diseño *Animale Parfums*

Animale Perfume, 1987, launched by the design house of *Animale Parfums*

Presentando a una mujer de ascendencia Africana con el cabello a modo silvestre, un estilo relacionado a la jungla y los animales salvajes. El problema aquí radica en la deshumanización infligida al modelo. No presenta el perfume como ella misma, sino como un animal salvaje, proveniente de un paisaje distante y exuberante, con cualidades atractivas y seductoras que contribuyen a su posterior sexualización.

Lux ▶

Leela Chitnis en anuncio de jabón *Lux*, 1941, como la primer mujer india siendo rostro de la marca

Leela Chitnis in *Lux* soap ad, 1941, as the first Indian woman being the face of the brand

En este caso, la marca de jabones *Lux* presentó a una mujer donde el sexo femenino está íntimamente ligado con una actitud sumisa, relacionando además mensajes como “gentle”, “soft” y “smooth” (“amable o gentil”, “suave o blanda” y “discreta o tranquila”, respectivamente) con “attractive”.





Calvin Klein ▲

David Agbodji, para *Calvin Klein*, 2009

David Agbodji, from *Calvin Klein*, 2009

David se volvió la imagen de *Calvin Klein* en 2009. Sus orígenes étnicos provienen de Togo. La imagen para la campaña publicitaria está retocada en un programa de computadora para enfatizar el color de su piel y sus rasgos.

CHAOS Magazine ►

Papis Loveday y Shaun Ross, para *Out of Circulation CHAOS Magazine*

Papis Loveday y Shaun Ross, from *Out of Circulation CHAOS Magazine*

Nuevamente el color y el contraste son extremos ya que, aunque Shaun es albino (siendo afrodescendiente), la exageración de color, a causa del exotismo, es más que evidente.



1.3 *Cuerpos distintos*

Otro punto importante es el de las personas que presentan alguna discapacidad física visible. La mayoría de nosotros no tomamos en cuenta que estos individuos pueden llegar a tener las mismas necesidades e intereses que nosotros, pues al diferir —sus cuerpos— de las normas sociales que dictan qué es lo atractivo, inconscientemente los descartamos como si fueran niños o como si su participación no fuera válida dentro de los prospectos disponibles para escoger una pareja. Esto no tendría por qué ser así en una sociedad que promueve las mismas oportunidades para todos, no obstante esta es una problemática que ha acaecido por siglos sobre las personas con discapacidades físicas o mentales, tal y como lo menciona Xavier Etxeberria —catedrático emérito de ética de la Universidad de Deusto, Bilbao—, que nos ofrece una tesis sobre la discriminación social que las personas con discapacidad han sufrido, tratándolos históricamente como animales salvajes o peligrosos y más recientemente, a partir del siglo XVIII como animales domésticos. (Etxeberria 2012: 674)

Etxeberria explica que no podemos escapar de las consideraciones de la *naturaleza humana*, es decir, la presuposición de una identidad durable compartida entre todos los que formamos parte de la humanidad por ser *seres* humanos. Dentro de dicha presuposición del *ser* humano, Etxeberria distingue dos modos de percepción: el *tenue* y el *denso*. Explica que desde la modernidad el modo *tenue* es predominante en nosotros y este modo de identidad humana no busca la pertenencia en base a una definición de lo que *es* humano, sino que lo hace a partir de la delimitación o exclusión de aquello que no *es* humano o que está emparentado con la animalidad, basándose en tres concepciones de las que parten estas exclusiones; la *existencialista*, que destaca la libertad primigenia; la *Historicista*, que destaca nuestra condición de seres conscientes de su temporalidad y el impacto de ello en la construcción de nuestra identidad; y la *culturalista*, que destaca nuestra condición de seres contruidos a partir de la cultura en que nos insertamos (Etxeberria 2012: 675 – 677). Desde dicha perspectiva se podría ahondar un poco más en las razones de peso que llevan a la sociedad a asexualizar a aquellos individuos que no pueden cumplir con los estándares que presuponen la identidad de *ser* humano.

El siguiente punto que Irvin presenta es sobre el maltrato que sufren las personas que presentan una disparidad entre su estética antropomórfica y su identidad de género. Desgraciadamente no queda muy claro si se refiere a la comunidad LGBT+ en general o dicho juicio se limita a individuos transgénero, travestis y transexuales. Esta última opción me parecería más evidente, ya que —a pesar de los esfuerzos de la sociedad por erradicar los estereotipos de heteronormatividad que han dominado la cultura humana por siglos— la transfobia es mucho más común que la homofobia, aunque muchas veces los individuos que presentan la primera no son capaces de diferenciar estos dos temores irracionales.

Cabe resaltar que la identidad de género, así como su expresión, nada tiene que ver con la orientación sexual de los individuos pertenecientes a la comunidad LGBT+. Desgraciadamente los travestis, transgénero y transexuales son quienes más sufren acoso y violencia pues, a diferencia de una persona homosexual o bisexual, su imagen va contra la estética antropomórfica heteronormada que la sociedad ha impuesto como “aceptable”, “preferible” o “correcta”. Según un artículo publicado en *Pie de Página* el 4 de noviembre de 2019, México es el segundo país en América Latina donde se cometen más transfeminicidios:

Según la organización Letra S, en cuya agenda está el análisis del aumento de la violencia contra las poblaciones Trans* incluidas en el abanico LGBT+, México, sólo después de Brasil, es el segundo país en América Latina más letal contra estas poblaciones. El estudio de Letra S está focalizado en transfeminicidio y abarca los seis años del gobierno priísta de Enrique Peña Nieto (2012-2018), donde registraron 473 crímenes de odios, de los cuales sólo 261 eran contra mujeres trans*. Por entidad federativa, los estados donde más transfeminicidios hay son: Veracruz, 41; Tamaulipas, 35; Puebla y la Ciudad de México, con 19 casos. La mayoría de estas víctimas son trabajadoras sexuales trans*, porque son las más expuestas a riesgo de agresiones, y los patrones de violencia responden a la identidad sexual e identidad de género. (Pigeonutt 2019)

Esto es propiciado por la transición que muchas de estas personas comienzan para poder encontrar una concordancia entre su aspecto físico y su identidad de género, sin embargo el proceso es largo y en muchos casos nunca llega a completarse. Este proceso es el que generalmente les acarrea problemas sociales en el entorno laboral y

hasta familiar, pues muchas personas no están dispuestas a aceptar las diferencias que presentan por la disparidad entre su apariencia biológica y su identidad de género.

Así como se presenta discriminación por la raza, las diferencias físicas o la identidad de género, existe una intrusión involuntaria de la estética en el campo de la ética. Y es que aunque las cuestiones estéticas y las cuestiones éticas no deberían tener que ver ni que influir unas en otras, parece que las cuestiones estéticas han invadido el campo de la ética, pues la estética antropomórfica nos lleva a crear juicios infundados sobre los individuos que se vuelven víctimas de nuestras valoraciones estéticas.

El desagrado que podemos llegar a sentir hacia un individuo por su estética antropomórfica es tal, que muchas veces consideramos que son sujetos ignorantes, desatendidos o deshonestos. Estas valoraciones nada tienen que ver con su físico, sin embargo, asociamos estos y muchos más vicios con un aspecto que nos parece poco agradable a la vista, aunque, si lo razonamos, fácilmente podemos darnos cuenta de nuestro error y entender que estamos cometiendo una falacia, un argumento infundado, generalmente inconscientemente. Una razón clínica de dicha discriminación puede ser la cacofobia, una psicopatología poco común que lleva a las personas a presentar un miedo irracional o aberración a todo aquello que identifican como “feo/desagradable”, es una de las fobias más subjetivas, por lo que sería difícil que dos personas que presentaran dicha psicopatología le tuviesen miedo o presentaran desagrado por los mismos referentes en el mundo.

La cacofobia es un miedo intenso a la fealdad. Las personas con este trastorno de ansiedad pueden temer volverse feas. O pueden tener síntomas de pánico y ansiedad cuando piensan o ven algo feo. La cacofobia es una de las pocas fobias que son subjetivas en lugar de objetivas. El individuo determina lo que es feo y, por lo tanto, aterrador. (Cleveland Clinic)

De esta manera, todas las formas en que se segrega a los distintos sectores de la humanidad —las mujeres, personas de razas distintas al estándar caucásico, la comunidad LGBT+, discapacitados, etc— son en realidad modalidades específicas de un sólo problema: la opresión. Es importante resaltar que esta no se presenta de la misma manera ni en la misma medida en todos los casos, sino que *se adapta* —como si de un virus se tratase— para afectar de forma distinta a cada sector vulnerable, llegándose a conocer como disfobia, racismo, machismo, homofobia, clasismo y otras

formas de opresión. Esta adaptación o acoplamiento ante cada grupo de individuos dificulta la posibilidad de crear un conjunto de criterios específicos que podamos identificar para describir la opresión de una manera específica. En cambio, hablando en términos generales “toda la gente oprimida sufre alguna limitación en sus facultades para desarrollar y ejercer sus capacidades y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos” (Young 2000: 73).

El tema de la opresión es algo recurrente en la actualidad. En México el movimiento feminista, el colectivo LGBTQ+ y activistas que se pronuncian por las comunidades originarias mexicanas son algunos ejemplos de las agrupaciones sociales que han tomado la opresión como el eje central de su discurso político, levantándose en contra de la dominación y marginación que han afectado gravemente a dichos sectores de la sociedad. Esto, claro, no es muy bien recibido por algunos que utilizan el término *opresión* para referirse a sociedades, distintas a la nuestra, que sufren de malos tratos en un nivel más alarmante para la mayoría como son el sometimiento de una nación ante otra o, por ejemplo, la tiranía y brutalidad que sufre la gente negra en Sudáfrica bajo el *apartheid*. (Crónica ONU)

Sin embargo, la autora Iris Young nos ofrece una estructuración conceptual distinta que se originó entre los 60's y 70's en los Estados Unidos de Norteamérica y que se utiliza para designar la injusticia y la desigualdad generada no por un tirano o por el gobierno, sino por algo mucho más recurrente y difícil de visibilizar ante las masas, *las prácticas cotidianas* que la sociedad fomenta y que se basan en contratos no escritos, hábitos, presuposiciones y reacciones que la sociedad sigue a partir de normas culturales. (Young 2000: 75)

Partiendo de la opresión estructural que nos ofrece Young, no es necesario un poder político o un tirano que ejerza la dominación sobre los grupos afectados, ya que es la misma sociedad quien, con actitudes diarias, ejercen dicha injusticia sobre los oprimidos. Esto significa que no basta con nuevas leyes para erradicar la opresión infligida en los grupos vulnerables de la sociedad, pues muchas veces el grupo opresor no responde ante las iniciativas que podrían hacerlos conscientes del poder que ejercen sobre los oprimidos. Claro que no todos los individuos de la sociedad ejercen inconscientemente la opresión sobre otros, de hecho hay grupos que prosperan precisamente gracias a que existen *grupos oprimidos*, Young los llama *grupos privilegiados*, y muchos tienen un genuino interés en que la opresión de los otros grupos

permanezca de la misma forma en que ha permanecido por generaciones. (Young 2000: 76) Más adelante, en el capítulo II, retomaré el análisis que Young desarrolla y que sigue estando vigente hoy en día a pesar de las distintas iniciativas y movimientos que intentan contrarrestar la opresión en los distintos sectores de la sociedad desde el siglo pasado.

1.4 *La experiencia estética en los cuerpos desde la corporeidad*

Finalmente, retomando el texto de Irvin, la autora nos menciona el redescubrimiento de los sentidos como parte de la experiencia estética. La razón del énfasis puesto en esto es que el sentido de la vista, a través del tiempo, ha ejercido un papel fundamental en la percepción humana y el conocimiento del mundo —esto ha sido recurrente en la sociedad humana al paso de los siglos y tenemos el ejemplo perfecto en el *Fedro*, cuando Sócrates menciona que “Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan” (Platón 1986: 250d)—. No obstante, es necesario recuperar la importancia que los demás sentidos —el tacto, el gusto, el oído y el olfato— deben tener en nuestra vida para poder alcanzar una experiencia estética completa.

Es cierto que en muchas piezas artísticas nos debe bastar con la apreciación visual, pues no sería muy común entrar a un museo y comenzar a tocar u olfatear los lienzos de Renoir o Botticelli. No obstante, el cuerpo humano no es un lienzo, no es un objeto inanimado, sino que puede ser un objeto que genere una experiencia estética mucho más amplia que la pintura o la escultura, ya que dicho objeto de apreciación responde a los estímulos positivos, negativos o neutrales (es decir, aquellos comentarios o acciones que no tienen como principal objetivo el halagar o denigrar el cuerpo o la apariencia física de otro ser humano) que percibe de otro individuo u objeto, y nos transmite una respuesta sobre dichos estímulos. Así mismo, no es necesario ir a lo externo para probar dicha experiencia estética, ya que todos poseemos un cuerpo propio y somos capaces de tener una experiencia estética a través de la autoexploración de dicha corporeidad por medio de todos los sentidos.

Definitivamente no cabe duda en la afirmación de que la *estética antropomórfica* es un objeto muy interesante y rico para la investigación estética. Por eso es importante explorar la posibilidad de que el cuerpo humano sea estudiado de

manera objetiva desde la perspectiva de la estética filosófica. Sabemos de antemano que cada uno de nosotros ofrecemos valoraciones de nuestros propios cuerpos y también de aquellos que nos rodean a partir de las experiencias estéticas a las que estamos expuestos en nuestro día a día. Y aunque muchas veces, los medios de comunicación masiva, nos conducen y presentan estándares de belleza según las tendencias aceptadas por la sociedad, cada persona tiene una perspectiva distinta de lo que puede llegar a ser una figura antropomórfica con características bellas o no bellas; compitiendo estas discusiones a la rama de la estética.

CAPÍTULO II

*La opresión de la estética corporal
percepción deformada, doble conciencia y sensualidad*

Introducción

Dentro de *Why Body Aesthetics?*, Sherri Irvin rescata la discusión sobre la importancia de las valoraciones estéticas para las personas que habitan los cuerpos que son juzgados, sin duda no es una tarea que se tome a la ligera. Me parece que es enriquecedor para la estética, pues los temas vistos en el texto dan pie a que otras disciplinas —como la psicología, la ética, la biología y la sociología— intervengan y ayuden al progreso de las investigaciones sobre la *estética antropomórfica* desde la perspectiva filosófica.

Como ya mencioné en el capítulo anterior, en términos sociales, el cuerpo juega un papel fundamental para el desarrollo de la identidad de las personas y su forma de relacionarse con su entorno; la *cultura* de una sociedad que bien podría considerar las concepciones de *destrucción* y *crueledad* como elementos fundamentales de sí misma, como lo plantea H. Marcuse (1970: 37). Esto se debe, en parte, a la estandarización de la estética en los cuerpos que la sociedad ha impuesto como *universalizable*, “El imperialismo cultural conlleva la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante, y su imposición como norma” (Young 2000: 103), aunque eso sea conceptualmente imposible.

Hablamos de una sociedad cuyo ideal de la estética en los cuerpos obedece a un estándar occidental que favorece a una minoría —aquellos que encajan con el estándar caucásico heteronormativo— y somete al resto de las minorías a una especie de segregación social por no encajar con dicho estándar, tal y como lo afirma Irvin en su texto “la evaluación estética de los cuerpos puede perpetuar una variedad de formas de opresión” (Irvin 2016: 1). Partiendo de este punto retomaré la discusión que Iris Marion

Young desarrolla sobre las formas de opresión, aplicando su análisis a los cuerpos, enfocándose en el *imperialismo cultural* sobre la sensualidad.

Iris Marion Young (2000: 77) retoma la opresión desde un enfoque que comprende cinco elementos: la explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia.

La primera forma de opresión presentada es la *explotación*, el acto de utilizar el trabajo de las personas para producir ganancias sin compensarlas de manera justa. En México muchos individuos que trabajan de manera clandestina son explotados, pues, aunque se les paga por sus esfuerzos y trabajos, no se les paga un salario justo teniendo en cuenta cuánto dinero ganan para sus empleadores. (Young 2000: 86 – 93)

La segunda forma de opresión es la *marginación*, el acto de relegar o confinar a un grupo de personas a una posición social más baja o, metafóricamente, al margen de la sociedad. Desde dicha perspectiva resulta peor que la explotación porque la sociedad ha decidido que no permitirá a los individuos marginados desempeñar un papel útil dentro del entorno laboral de la sociedad. (Young 2000: 94 – 98)

Siguiendo el texto, la tercer forma de opresión es la *carencia de poder*, donde los oprimidos deben obedecer a la clase privilegiada, además las personas oprimidas se vuelven tan impotentes que ni siquiera hablan de su opresión. Si llegan a esta etapa de opresión, se crea una cultura en la que está prohibido incluso mencionar las injusticias que se están cometiendo. Los oprimidos son silenciados. No tienen voz ni voluntad. (Young 2000: 98 – 102)

Como cuarta forma de opresión tenemos al *imperialismo cultural*, que implica tomar la cultura de la clase dominante y establecerla como norma. Así, el grupo que tiene poder en la sociedad controla cómo los grupos e individuos dominados se relacionan entre sí y se definen. La cultura dominante dicta lo que *es preferible* y lo que *no lo es*, así como impone la experiencia, valores, metas y logros de la sociedad. Aquellos que están oprimidos por el imperialismo cultural están marcados por estereotipos y se les hace sentir invisibles a la par que indeseables. (Young 2000: 102 – 106)

Finalmente, la quinta forma de opresión, la *violencia*, es probablemente la forma más obvia y visible de opresión. Los miembros de algunos grupos dominados viven con

temor a ataques aleatorios sin justificación contra su persona. Sin una motivación real, los ataques están destinados a dañar, humillar o destruir a la persona oprimida. (Young 2000: 106 – 110)

Es importante destacar que estas formas de opresión se basan en reglas sociales que tienden a convertirse en estructuras restrictivas que frenan o coartan la libertad de los individuos y reducen a individuos con características similares a distintos grupos oprimidos. De hecho, esto último resulta ser una característica fundamental para entender la opresión: se aplica sobre *grupos sociales* (revisar Young 2000: 77 – 85).

Además de esto, la opresión resulta ser interseccional. Esto quiere decir que aquello que oprime a uno de los grupos puede *no oprimir*, y hasta *privilegiar*, a otro de los grupos oprimidos. Por ejemplo, un hombre homosexual negro puede ser oprimido tanto por ser homosexual como por ser negro, dos características que no son preferibles bajo un estándar de heteronormatividad caucásica, sin embargo este mismo agente puede llegar a ser parte de la cultura opresora cuando agregamos que la sociedad también es dominada desde una perspectiva de género que favorece a los hombres por encima de las mujeres. Ante dicha situación, podemos notar que un mismo agente puede resultar parte de grupos socialmente oprimidos y de grupos opresores.

2.1 *La percepción de la estética antropomórfica y la doble conciencia*

Dentro del imperialismo cultural podemos encontrar una percepción estereotipada, o deformada, de cómo debería ser la estética antropomórfica de los individuos que conforman a la sociedad, sin importar a qué grupo pertenezcan. Según Young, los individuos de la sociedad culturalmente imperializada se definen a sí mismos a partir de los estereotipos creados por la clase dominante. De esta forma, los individuos oprimidos internalizan el estereotipo creado por la clase dominante debido a la presión social, demostrando el éxito relativo que la sociedad ha tenido al pretender eliminar las valoraciones corporales dentro de una sociedad opresora dominada principalmente por el individuo heterosexual blanco. (Young 2000: 103 – 104)

Los individuos culturalmente imperializados, entonces, se definen a través de la mirada de burla, inferioridad, lástima, minusvalidación o desaprobación que reciben por parte de la clase dominante. Debido a esto, gran parte de los individuos oprimidos

repiten la conducta aprendida de la clase opresora bajo un sentido de *obediencia* a las normas no escritas de la sociedad. A partir de esta opresión por parte de la clase dominante, Young retoma de W. E. B. du Bois un término llamado *doble conciencia*: “esta sensación de vernos a nosotras mismas siempre a través de los ojos de otras personas, de medir nuestras almas con la vara del mundo que nos contempla con divertido desprecio y lástima” (Du Bois, 1969). Los individuos de los grupos oprimidos se percatan de esta *doble conciencia* cuando descubren una doble experiencia social en sus vidas y se identifican como individuos definidos por dos culturas: la cultura opresora y su propio grupo cultural. Mientras que la cultura opresora —también autoproclamada *la sociedad*— está conformada por personas que encajan sin problemas con el estándar de belleza impuesta como socialmente preferible, los individuos que pertenecen a grupos culturales distintos se ven desplazados a la periferia de la sociedad y se identifican, a través de los ojos de la sociedad opresora, como *los otros*. Así, los grupos oprimidos, al igual que sus normas, se ordenan y obedecen a la forma de expresión cultural impuesta por el grupo dominante. (Young 2000: 104 – 105)

Esta obediencia por parte de aquellos que son culturalmente imperializados también puede desencadenar otra forma de opresión llamada *carencia de poder*. Young (2000, 98 – 99) relaciona la *carencia de poder* con la teoría del socialismo de Marx y nos menciona que algunas personas “tienen” poder mientras que otras “no lo tienen”. Los impotentes, por tanto, están oprimidos por la clase dominante y están subordinados ante las normas escritas y no escritas que dicte la clase opresora. Algunas de las injusticias fundamentales asociadas con la *carencia de poder* son la inhibición para desarrollar sus propias capacidades, la dificultad en la toma de decisiones y la exposición a un trato irrespetuoso debido al estatus inferior. Aplicando esta *carencia de poder* a los cuerpos, aquellos que tienen una estética antropomórfica que no encaja con el estándar de belleza impuesto por la clase dominante, regularmente no participan en la discusión sobre los estándares sociales de belleza debido a que no consideran su participación como algo importante o temen que no se les tome en cuenta. En la mayoría de los casos, significa no participar ni alegrar en los procesos de valoración de los cuerpos: “la mayoría de la gente en estas sociedades no participa regularmente en la toma de decisiones que afectan a sus condiciones de vida y a sus acciones, y en tal sentido la mayoría de la gente carece de poder real” (Young 2000, 99).

Visto desde esta perspectiva, la dominación que la sociedad ejerce sobre los cuerpos en realidad no proviene de unos pocos individuos que encajan en el estándar impuesto que los favorece, sino que recae en un poder ampliamente disperso de muchos individuos que sirven como mediadores para ordenar las decisiones de los demás (Salinas 2015: 48 – 51). Por ello es la sociedad misma quien tiene el poder que oprime a sus propios individuos. En este sentido, Young no toma en cuenta —en cuestiones estéticas— la paradoja que se crea al otorgar el poder de opresión y repartirlo a los individuos de la sociedad que se oprimen entre ellos al buscar desesperadamente encajar en un estándar de belleza que el individuo mismo no puede asegurarse pues no depende del individuo (Lintott 2016: 299); este es un problema recurrente cuando hablamos de la estética de los cuerpos, pues la sociedad comúnmente considera que la estética del cuerpo de un individuo está bajo su control y crea la falsa teoría de que la belleza que puede alcanzar un agente es su responsabilidad (revisar McKinley y Hyde 1996; Tiggemann y Rothblum 1997). Siguiendo el análisis de Young el individuo carente de poder puede ser descrito como un agente que no tiene la autoridad, el estatus o el sentido de sí mismo que llegan a tener los agentes privilegiados (Young 2000: 100 – 102), incluso podemos acordar que aquellos individuos que, de alguna manera, encajan con el estándar de belleza tienen mayor injerencia en la percepción de los demás individuos de la sociedad y que a su vez esto se extiende a una forma de vivir que se puede designar como *respetabilidad* que responde ante el racismo y el sexismo; sin embargo no podemos dejar de lado el hecho de que la sociedad —incluidos aquellos individuos cuyos cuerpos no encajan en el estándar tradicional impuesto— se oprime a sí misma sin considerarse, dando como resultado una auto-opresión y una auto-designación como carentes de poder cuando son esos mismos individuos quienes tienen realmente el poder para generar una revaloración común de los estándares de belleza que los oprimen (revisar Freire 2005: cap I).

2.2 Consecuencias de la opresión en la sensualidad

En la cuestión de los cuerpos podemos evidenciar este *imperialismo cultural* tomando como el grupo oprimido a las mujeres y la *sensualidad* que —siguiendo a Lintott (2016: 299)— es casi un requerimiento fincado en un estándar convencional opresor que promueve la valoración de la mujer bajo términos exclusivamente sexuales y que se

dicta, y se generaliza, de manera externa a ellas, reduciendo a las mujeres a objetos que los hombres heterosexuales utilizan a discreción. Lintott menciona:

Como se entiende comúnmente en la sensualidad, su máximo árbitro no es la mujer misma y ni siquiera sus parejas más íntimas y amorosas; más bien es un estándar fijo dictado externamente que se establece para todas las mujeres sin ninguna sensibilidad a los factores variables que ayudan a distinguir a las mujeres entre sí, como la edad, la raza, el tamaño, los intereses y la personalidad. (Lintott 2016: 299)

Siguiendo este argumento, las mujeres culturalmente imperializadas se encuentran estereotipadas bajo los términos de la clase opresora que representan los hombres heterosexuales. Así, podemos determinar que ser sensual o ser sexy en términos del *imperialismo cultural* no es algo que dependa de la mujer, sino que depende enteramente de la capacidad que su estética antropomórfica tenga para satisfacer el conjunto de estándares estéticos que espera la mirada masculina heterosexual.

Retomando la importancia que nos menciona Irvin que tiene el cuerpo para los agentes que lo habitan, y el análisis sobre los cuerpos y la opresión ofrecido por Lintott y Young respectivamente, podemos darnos una idea de la importancia que la sensualidad representa en la percepción que algunas mujeres tienen de sí mismas y su valor como individuos dentro de la sociedad; incluso podemos comprender el por qué socioculturalmente se relaciona al éxito con la belleza corporal, así como el deseo de los agentes de construirse una identidad importante perteneciendo a un grupo reconocido y *preferible* dentro de las normas de la sociedad (Salinas 2015: 41 – 43). Si bien esta práctica de valorar constantemente la identidad de los individuos a través de su sensualidad afecta mayormente a las mujeres, algunos grupos de hombres no quedan fuera de la opresión generada por estándares de belleza convencionales que oprimen a sus cuerpos y en el proceso su salud mental y emocional. “También deja estándares de belleza generalizados inexplicables actuales y la práctica familiar de notar sensualidad en hombres y mujeres, independientemente de la propia orientación sexual”, menciona Lintott (2016: 303).

Esta es sólo una de las formas de opresión basadas en el *imperialismo cultural* y, como el resto de las formas de opresión, presenta una incongruencia en aquellos

individuos que no cumplen con los estándares de belleza socialmente aceptables. Esta contradicción consiste en que los individuos que no encajan en el estándar de belleza son descartados como invisibles al mismo tiempo que son señalados como diferentes. Es decir, que aquellos agentes que presenten una estética antropomórfica distinta de la designada como “agradable” por la sociedad son considerados inútiles o indeseables para la sociedad. Así, el grupo dominante deja poco espacio para la expresión cultural de los grupos que presentan características distintas a las suyas y generan la opresión sobre los cuerpos “a través de la habilidad del grupo dominante para sostener que su perspectiva y experiencia es universal o neutral” (Young 2000: 105 – 106).

Esta última consecuencia del *imperialismo cultural* se presenta de distintas formas. Se suprimen los cuerpos diferentes en medios de comunicación o en la publicidad al presentar únicamente los estereotipos de cuerpos socialmente aceptables, resaltando las características más deseables o marginando/ridiculizando a aquellos cuerpos que no alcanzan el estándar establecido por la sociedad, guiada por la cultura dominante.

Dada la socialización de las mujeres para creer que la sensualidad es esencial para su valor como personas, y dada la estrecha concepción de la sensualidad prescrita, no es sorprendente que algunas feministas sugieran que abandonemos la sensualidad por completo: llamar a una persona “sexy” en el estándar en el mejor de los sentidos, ignora y, a veces, incluso niega la agencia, la subjetividad y la autonomía de la persona. En otras palabras, decir que alguien, especialmente una mujer, es sexy es reducirlo a un objeto, una cosa. (Lintott 2016: 299 – 300)

Continuando con el ejemplo de la sensualidad, aquellos individuos que no cumplen con los estándares de sensualidad esperados por la sociedad, quedarán invisibilizados al mismo tiempo que son señalados, ridiculizados o etiquetados como indeseables para la sociedad. Este tipo de segregación acarrea consecuencias deshumanizantes para las personas que son oprimidas pues en el intento desesperado de la sociedad por ocultar a aquellos individuos que la avergüenzan o le producen desagrado, marginan a este grupo (Young 2000: 94), les niegan su propia percepción de sí mismos como agentes independientes y la misma autonomía —siendo ésta sumamente importante en la discusión de Marcuse (1970: 39)— que tienen como personas sin permitirles expresar su individualidad o su propia belleza a partir de la estética antropomórfica que presentan, reduciendo así la diversidad tan rica que hay

dentro de la sociedad humana y con ello la variedad de experiencias estéticas que podrían generarse a partir de la apreciación de las distintas estéticas antropomórficas. (Young 2000: 95 – 96; Lintott 2016: 300)

Es importante retomar de Young que la marginación es el acto de confinar a un grupo de personas a una posición social inferior y relegarlos a la periferia, o al margen, de la sociedad. En pocas palabras la marginación es un *proceso de exclusión* muy bien maquillado por los individuos que llevan a cabo dicho proceso.

La marginación es tal vez la forma más peligrosa de la opresión. Una categoría completa de gente es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así potencialmente sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio. (Young 2000: 94).

De hecho podemos considerar que la marginación es una forma de opresión mucho peor que la *explotación* (revisar Young 2000: 86 – 93) ya que la sociedad etiqueta a aquellos individuos que podemos designar como marginados y los categoriza como inútiles para desarrollar ciertas actividades, entre ellas la más común es el trabajo. Así los individuos marginados quedan excluidos de la posibilidad de encontrar un trabajo e interiorizan ese sentido de deshumanización provocado por una exclusión de la condición humana de *ser útil*. Hay muchas “razones” por las que los individuos de una sociedad son marginados, quizá la más visibilizada actualmente sea la marginación en función de la raza. Un ejemplo de esto en México es el desplazamiento de las comunidades indígenas; no me refiero, con lo anterior, a un desplazamiento territorial, sino a un desplazamiento como parte de la sociedad. Según un estudio realizado por la UNAM en 2016, ser indígena en México se relaciona directamente con ser discriminado, marginado, pobre, socialmente excluido y analfabeta (Boletín UNAM 2016). Dicha forma de pensar obedece a la deteriorada imagen que se les ha conferido a los individuos que pertenecen a las comunidades originarias de nuestro país, desplazando a los grupos originarios que han sido estereotipados como desprestigiables e inútiles para la sociedad. Además, dentro del boletín Gutiérrez también nos menciona que el 100% de los encuestados, que fueron individuos no pertenecientes a grupos indígenas, respondieron que el color de piel influye en el trato que reciben las personas por parte de la sociedad. De esta manera, la marginación está íntimamente ligada a la idea de blancura y el clásico estereotipo que responde ante el individuo caucásico heteronormado.

Siguiendo con el texto de Young (2000), en los Estados Unidos de América la mayoría de los grupos marginados están marcados racialmente. Dicho problema no solamente acarrea privaciones materiales que pueden intentar ser resueltas a través de nuevas leyes políticas dictadas por el estado para redistribuir los bienes y la propiedad en la sociedad e “incluir” a las poblaciones marginadas (revisar Índice de Disimilitud Duncan, en Duncan y Duncan 1955), sino que también “bloquea las oportunidades de ejercer las capacidades en modos socialmente definidos y reconocidos” (Young 2000: 95).

No obstante, actualmente la marginación no es, de ningún modo, una forma de opresión exclusiva de aquellos individuos o grupos etiquetados como racialmente distintos del estereotipo. Actualmente hay una cantidad vergonzosamente grande de grupos que son marginados por la sociedad en base a los estándares de belleza impuestos por la imperialistas culturales: ancianos o personas adultas que son tachados como inútiles para desempeñar un trabajo por su edad; individuos pertenecientes a grupos étnicos distintos al caucásico descartados o individuos con colores de tez distintos al designado como preferible (Salinas 2015: 38); mujeres, madres solteras o mujeres embarazadas que son vistas como incapaces o como cargas para la sociedad a pesar de tener el doble de participación activa en el mercado laboral en México (Horbath y Gracia 2013; Suárez 1994; Cervantes 1994); individuos que presentan alguna discapacidad mental o física y minusválidos; agentes cuya expresión de género no corresponde a la heteronormatividad (Valentine 2007); e incluso aquellos individuos que, a pesar de no entrar en alguno de los grupos anteriormente mencionados, no encajan dentro del estereotipo de belleza idealizado de la cultura occidental: individuos con cuerpos gordos o muy delgados, de estatura muy alta o muy baja (Salinas 2015: 37 – 38), personas viejas o que no encajan con el estándar preferible de la juventud, etc.

De esta forma, podemos entender que la marginación expulsa descaradamente a una gran cantidad de individuos de la participación útil dentro de la sociedad. Así es como las normas estéticas y los estándares de belleza impuestos por una sociedad culturalmente imperializada disciplinan, a través de la opresión, a los individuos en función de su género, su raza y su sensualidad, sancionando a aquellos agentes que son considerados “feos” y condenándolos desde la infancia a una vida de privaciones sociales y desigualdad —en cuanto a derechos humanos: servicios médicos dignos, educación, cuidado paternal, empleos y salarios, castigos más severos en distintos

sectores sociales— propiciadas por la designación como *no atractivos* (revisar Hamermesh 2011; Hatfield y Sprecher 1986; Rhode 2010). Como resultado, los individuos que conforman cada agrupación social descartada y deshumanizada, víctimas de la marginación, parecieran estar destinados a la privación de reconocimiento como individuos funcionales por parte de la sociedad que los invisibiliza, y que paradójicamente los señala al mismo tiempo, llegando incluso al exterminio en términos de la concepción que la sociedad tiene de ellos.

2.3 *La sensualidad desde la teoría evolucionista*

Una opción para comprender el problema presentado anteriormente es el argumento del sentido biológico ofrecido en *Sex Objects and Sexy Subjects* (Lintott 2016: 302). Según el texto, los psicólogos evolucionistas sugieren que el sentido biológico está íntimamente ligado a la sensualidad pues esta última, a su vez, está vinculada a la capacidad para reproducirse. Dicho sentido biológico de la sensualidad explicaría por qué los grupos compuestos por ancianos, embarazadas y discapacitados son descartados por la sociedad como agentes útiles en función de la sensualidad; debido a que la juventud y un cuerpo visiblemente fértil son estereotipados como un estándar preferible en la búsqueda por el éxito reproductivo. Esto es una noción de la sensualidad que se encuentra implícita en el intento de la biología y los evolucionistas por explicar —o justificar— los estándares estéticos promovidos por la sociedad a lo largo del tiempo (revisar Etcoff 1999). No obstante, exponer por qué —desde la perspectiva biológica— la sensualidad se encuentra ligada a la salud de la capacidad reproductiva, no parece satisfacer por completo la pregunta del por qué la marginación hacia estos grupos visiblemente distintos del estándar.

Es evidente que la explicación que los biólogos ofrecen podría justificar la permanente búsqueda de la juventud, la relación entre los individuos y sus años más fértiles, y esto, a su vez, explicaría que se descarte a los ancianos y las mujeres embarazadas de la posibilidad de recibir una valoración sobre su sensualidad —al menos mientras estas últimas se encuentren en el estado de embarazo— (Lintott 2016: 302). Incluso podría justificar el descarte de las personas discapacitadas debido a que comúnmente —erróneamente— se relaciona a la discapacidad con la infertilidad; tratándolas como “infantes eternas o asexuadas” (Bariffi 2009), esto basado en los

parámetros establecidos de “normalidad” que estandariza a los agentes con discapacidades como inútiles e inferiores, lo que los estigmatiza como seres humanos incompletos —en el mejor de los casos— o simplemente los deshumaniza, haciendo su presencia algo indeseable para la sociedad (Quinn 2005). Sin embargo, esta concepción de la sensualidad biológicamente justificada se basa en una aceptación que reduce a la sensualidad misma como inherente al sexo heterosexual, incluyendo la penetración genital con la finalidad de reproducirse como un factor necesario para valorar la sensualidad misma. Por un lado, esto descartaría a todas aquellas personas que a pesar de cumplir con los estándares de belleza y sensualidad, sean, de hecho, infértiles.

Por otro lado, características que los biólogos y psicólogos evolucionistas mencionan sobre los rasgos preferibles en cuanto a la sensualidad no parecen corresponder con los estándares que los medios de comunicación masiva perpetúan. Los cuerpos esculturales de las mujeres que buscan ser cada vez más delgadas hacen parecer poco creíble que puedan concebir un hijo y ciertamente no anuncian la *fertilidad* propuesta por los biólogos —senos grandes, caderas prominentes, etc— (Lintott 2016: 303); además, los estándares de cuerpos fornidos y musculosos en los hombres tampoco parecen ser los preferibles en función de la fertilidad, pues resulta en una contradicción evolutiva o un fiasco evolutivo, según Mossman y Pacey (2019), pues el uso de anabólicos y esteroides, entre otras muchas sustancias, que los hombres utilizan para lucir más atractivos, en un sentido “evolutivo”, acarrea una consecuencia contradictoria que es la infertilidad misma, la paradoja Mossman-Pacey (revisar Mossman y Pacey (2019b).

Independientemente de las consideraciones anteriores, la justificación biológica estaría ignorando una gran cantidad de factores sociales y culturales sobre el atractivo sexual, o la sensualidad, en la medida que relacionan las valoraciones estéticas de la sensualidad con la heterosexualidad, descartando inconscientemente las valoraciones de sensualidad entre personas del mismo sexo. Esta concepción, por lo tanto, también responde a una perspectiva heteronormativa del mundo, basada en una identidad binaria rígida de género que no es confirmable, por lo que esta afirmación resulta ser enteramente especulativa (Hall 2012, 35). Y es que cuando se especula sobre la relación entre género e identidad sexual, no existe evidencia evolutiva real sobre lo que nuestros antepasados vivieron, pues el hecho de que nuestros ancestros hayan mantenido relaciones sexuales heterosexuales no imposibilita la especulación de que también

mantuvieran relaciones sexuales con individuos de su mismo género. De hecho tampoco existe evidencia sobre la manera en que se comprendían a sí mismos o si se identificaban en función de una binaridad de género rígida o si incluso hubo individuos ancestrales que se percibían entre sí, y a sí mismos, como ajenos tanto a la masculinidad y la a femineidad (Lintott 2019: 302).

Ahora bien, el argumento biológico se vuelve aun más problemático al relacionar a la mujer y su valor sensual, con su capacidad para procrear. Parece una incoherencia cuando consideramos que la medicina actual hace posible que las mujeres de hasta 60 años puedan llegar a concebir un hijo, pues mientras el argumento se basa en la capacidad reproductiva de la mujer, directamente descarta a los ancianos por no cumplir con la cualidad de la *juventud*, un estereotipo de la fertilidad. Siguiendo con el análisis del argumento podríamos decir que los estándares deberían cambiar y sería obsoleto el estándar de la juventud como una cualidad preferible en los cuerpos según la biología. Acerca de esto, Etcoff, nos menciona:

En un mundo guiado únicamente por el pensamiento, no por el instinto, la respuesta sería sí. Pero somos productos de la evolución y no podemos cambiar los instintos tan rápido como podemos cambiar nuestros gustos o actualizar nuestra información. El frenesí sobre la belleza y el enorme negocio de imitar a la juventud muestran que todavía estamos excitados por los sospechosos habituales. (Etcoff 1999: 74)

Además, la respuesta que la biología y la psicología evolutiva ofrecen para justificar nuestros gustos por los cuerpos no contempla que un acuerdo sobre la sensualidad no es posible simplemente por el hecho de que un sólo estándar no es universalizable, aún desde el punto de vista evolutivo “ciertamente no es cierto que exista en la mente del hombre algún estándar universal de belleza con respecto al cuerpo humano” (Darwin 1871: 666). Es decir, no podemos aplicar un único estándar cultural puesto que cada cultura tiene su propia apreciación de lo que es bello e incluso dentro de una cultura existen diferencias de pensamiento y distintos puntos de vista respecto a la apreciación de lo que es la belleza y las experiencias estéticas que generan los cuerpos (revisar Cunningham 1995).

Considerando lo anterior podemos comprender que una sensualidad completa, de manera normativa, no es una cualidad que se le pueda adjudicar a un individuo sin

importar la subjetividad que subyace al mismo. Así como no podemos separar a los cuerpos de los agentes que los habitan, tampoco podemos separar una valoración completa de la sensualidad de una persona de su estética antropomórfica particular, puesto que esta atribución resulta ser parte del individuo, de su forma de ser, su proceso de autorrealización como miembro importante de la sociedad y como ser humano.

De esta forma la sensualidad en los individuos puede ser estudiada por la estética y ayudarse de la ética para explicar cómo le permite a los agentes expresarse y autodenominarse individuos completos que se relacionan con los estímulos que reciben del mundo de una manera más plena, con experiencias estéticas de sus propios cuerpos y de los cuerpos de los individuos que los rodean desde el respeto y la inclusión, sin necesidad de recurrir a la tolerancia o la aceptación forzada. Esto, claro, requiere de un trabajo de reconceptualización de lo que significa valorar la sensualidad en los individuos tan diferentes entre sí que hay en una sociedad. De esta manera la estética de los cuerpos, al menos en cuanto a la concepción de la sensualidad, tendría una conexión necesaria con la ética en la medida que concibiéramos la sensualidad como una cualidad atribuida a los individuos a través del ejercicio de apreciación de la estética antropomórfica, relacionada directamente con el individuo al que se le atribuye, sin estar vinculada o condicionada a los juicios estéticos corporales estandarizados por una sociedad opresora: “existe un imperativo ético para moldear los juicios estéticos de uno con respecto a la sensualidad de los demás para respetar su subjetividad, en lugar de sólo evaluar su atractivo físico o su atractivo como objetos para uso sexual” (Lintott 2016: 301).

Incluso si aceptáramos la teoría que los biólogos o los psicólogos evolucionistas nos ofrecen para explicar las razones que los seres humanos tenemos para estandarizar la sensualidad, no otorgan una respuesta satisfactoria de por qué los estándares actuales de sensualidad no corresponden a los propuestos por las mismas teorías evolucionistas. Esto resulta ser así porque la teoría biológica sobre los estándares de sensualidad es puramente descriptiva y no ofrece una verdadera razón para argumentar el por qué es que dicha teoría debería ser aceptada como aplicable a nuestra sociedad, así como tampoco nos dice por qué debemos tratar normativamente a la sensualidad de la manera que ellos proponen.

2.4 *Reconquista de la sensualidad*

Lintott, por su parte, admite que, si bien está de acuerdo con algunas posiciones feministas sobre la opresión que sufren las mujeres a causa de los estándares de sensualidad —que se encuentran dentro de los estándares de belleza—, no cree necesario ir en contra de la sensualidad como parte importante de la formación o generación de una identidad. Lo que es más, Lintott afirma que al ser tan importante el factor de la sensualidad para la identidad de los agentes, hablando específicamente de las mujeres, debería haber una reconstrucción —o mejor dicho una destrucción y recreación— de la sensualidad basada en la perspectiva de la diversidad, generada por las propias mujeres. De esta forma los estándares de belleza no responderían al orden creado por los ideales del deseo que los hombres heterosexuales han promovido a lo largo de la historia, sino que responderían a los estándares diversos de los mismos agentes para permitir la percepción de distintas experiencias estéticas en los cuerpos y así otorgarles, a través de la atención a la sensualidad y la sexualidad de los individuos, reconocerlos como sujetos o individuos útiles de la sociedad: “en lugar de aceptar la noción común de sensualidad que vincula la sensualidad con la objetividad, las feministas deberían reclamar y redefinir la sensualidad y su dominio” (Lintott 2016: 300). Además, Lintott nos menciona que en el caso del feminismo:

[...] mientras que muchas feministas expresan preocupación por la sensualidad porque encontrar a alguien sexy a menudo implica tratar a esa persona como un objeto, nos preocupa la falta de atención a la sensualidad de una persona porque puede implicar ignorar que otra persona es un sujeto.

Es cierto que debemos resistir los estándares prescritos de apariencia sexy y comportamiento sexy, como los que prevalecen en los medios contemporáneos [...] Con este espíritu de articular una noción auténtica de placer sexual y una concepción holística de la agencia sexual autónoma, para las mujeres en particular pero no exclusivamente, proponemos una noción revisionista de sensualidad que trata a las personas no sólo como objetos sexuales, sino como sujetos sexuales. Nuestro proyecto es revisionista, no descriptivo de lo que la gente suele decir cuando hacen atribuciones de sensualidad: estamos de acuerdo con la crítica feminista de que a menudo hay algo éticamente corrupto en el trabajo en tales atribuciones. Estamos interesados en la mutualidad y el respeto invocados en la caracterización de Cahill de la intersubjetividad de sexualizar a

otro. Argumentamos a favor de una concepción normativamente infundada de la sensualidad que acomoda el respeto por las personas mientras se mantiene en contacto con la conexión central de la sensualidad con la idea del placer sexual vinculado al deseo. (Lintott 2016: 300 – 301)

Ahora, considerando la crítica que Lintott nos ofrece, podemos hacer una breve pero importante revisión de los grupos que son afectados por los estándares de sensualidad que quedan impuestos por la clase social dominante al imperializar culturalmente a las sociedades occidentales a partir del estereotipo del hombre caucásico heterosexual.

Ya anteriormente he mencionado el caso de la opresión que sufren las mujeres por los estándares de sensualidad que han dominado a la cultura occidental durante el último siglo. De la misma forma, los estándares de sensualidad afectan a los agentes que presentan una discapacidad física visible o no —aunque en mayor medida aquellas que resultan más evidentes— o que son minusválidos. Esto resulta en la deshumanización de los agentes que presentan alguna discapacidad pues, como expliqué anteriormente en el caso de la marginación, se priva a los individuos discapacitados de la autorrealización y la posibilidad de presentarse como agentes autónomos e independientes de la sociedad; de esta forma la sociedad le niega la calidad de humano al individuo marginado por su condición de discapacitado (Quinn y Degener 2002).

Según Lintott (2016: 300), mientras que en el caso de la sensualidad femenina, las mujeres pueden encontrar la sensualidad —y la atención que la sociedad presta a esta cualidad— como algo que reciben de manera objetiva, para las personas discapacitadas, ancianos y otras mujeres embarazadas, es particularmente difícil recibir dicha atención por parte de la sociedad, pues estos grupos de personas son rápidamente descartados de las valoraciones en función de su sensualidad debido a que la sociedad los margina e invisibiliza su necesidad —como agentes autónomos completos— de ser reconocidos como parte de la misma sociedad a causa de su discapacidad, la vejez o el embarazo. La persistencia de dicha falla en cuanto al reconocimiento de la sensualidad de estos grupos puede desembocar en una desatención al derecho humano de ser reconocido como un individuo completo, que conlleva la deshumanización de los individuos marginados (Cahill 2011: 84).

CAPÍTULO III

La opresión contra la gordura

la percepción de la gordura basada en la diversidad y la conciencia social

Introducción

En el capítulo anterior revisamos la opresión que las personas infligen y sufren —muchas veces al mismo tiempo— debido a las valoraciones estéticas que la sociedad hace sobre los cuerpos de los distintos individuos que la conforman y, por ende, sobre sí misma, basándonos en el trabajo desarrollado por Iris Marion Young y su concepción de la opresión, tomando como eje de la opresión sobre los cuerpos al *imperialismo cultural*.

También revisamos, a partir del trabajo de Sheila Lintott, la importancia que la sensualidad tiene dentro de la imagen que cada individuo se forma sobre sí mismo y el papel que juega la sensualidad dentro de la percepción y expresión de cada persona para poder considerarse un agente moral completo dentro de la sociedad en que vivimos.

El presente capítulo tratará sobre la estigmatización de los cuerpos gordos a partir del texto de Anne Eaton “*Taste in Bodies and Fat Opression*”, apoyando el análisis nuevamente en la teoría de la opresión de Young.

Uno de los estereotipos más controversiales y estigmatizados es el de los cuerpos gordos pues, hasta ahora, ha sido un tema socialmente visible pero poco trabajado de manera formal. Antes de comenzar me parece importante mencionar que no existe una traducción oficial para lo que Eaton llama “*fatism*”, un desagrado o aberración profesado socialmente —casi como un requisito para formar parte de la sociedad— contra los cuerpos gordos, ya que el término más similar en nuestro idioma “*cacomorfobia*” —un concepto utilizado dentro de la psiquiatría popularmente llamado “*gordofobia*” que requiere de un diagnóstico clínico (EcuRed; Childhood Obesity News,

2021)— no satisface los parámetros necesarios para el concepto de “fatism” que de ahora en adelante mencionaré como *gordismo*.

Cabe mencionar, como lo hace Eaton dentro de su texto, que el valor que se le da a la palabra *gordura* o *gordo* dentro de este texto es neutral y meramente descriptivo. Por lo tanto, evitaré utilizar términos coloquiales o eufemismos sobre la gordura o los cuerpos gordos que pretenden ser bienintencionados y que dependen directamente de la noción social de la *gordura*, o directamente la palabra *gordo*, como un término negativo, de mofa, descortés o peyorativo en cualquier grado. Así como en la última parte del capítulo II presentamos la reconquista de la sensualidad, en este capítulo intentaremos combatir las nociones negativas acuñadas popularmente a los conceptos de *gordura/gordo* y su relación con aquello que es inaceptable o vergonzoso para la sociedad.

3.1 *La opresión contra la gordura*

Recordemos que la opresión que trabajamos —la propuesta por Young y anteriormente explicada— es estructural, por lo que nos referimos a las prácticas deshumanizantes y denigrantes que la sociedad impone, mismas a las que se subordina. Con esto, retomaremos la importancia de los grupos sociales, pues la sociedad suele organizarse en estos y de esta manera oprime a ciertos grupos de maneras bastante específicas (Young 2000: 76). En este caso tenemos al grupo social de los gordos, que son oprimidos por la mayor parte de los grupos, siguiendo el análisis de Eaton (2016: 38).

Debemos recordar también el carácter interseccional de los grupos derivado de la *diferenciación de grupos* que nos presenta Iris Marion Young (2000: 85), puesto que a diferencia de algunos grupos que resultan más seccionados, la gordura puede presentarse en cualquiera de los grupos creados por la sociedad y, por ende, llega a presentar una mayor variedad de individuos dentro del grupo. A pesar de ello, la opresión ejercida contra la gordura no ha sido visibilizada como otras —el sexismo, la homofobia, el racismo, etc— y quizás es debido a la normalización del *gordismo* dentro de los distintos grupos oprimidos.

Podemos evidenciar la *marginación* que han sufrido algunas personas gordas cuando no se les negó la oportunidad laboral dentro de la marca *Abercrombie & Fitch*,

pero se les recluyó a las bodegas y trabajos que no tuviesen que ver en lo absoluto con la atención al cliente o la representación visual de la marca (NETFLIX 2022), relegándolos y excluyéndolos de la sociedad indirectamente (Young 2000: 94 – 98). Así como también el *imperialismo cultural* impuesto por la sociedad occidental —a través de los medios de comunicación, la publicidad, la moda, el cine, etc—, tal como lo vimos en el capítulo anterior con Young (2000: 102 – 106), descartando automáticamente a los cuerpos gordos como atractivos debido al estándar de delgadez y la predilección popular de la figura esbelta como algo socialmente bien visto o atractivo (Eaton 2016: 37 – 38) aunado, además, a la ficción de que la delgadez va de la mano con la buena salud mientras que la gordura se considera intrínseca a la enfermedad y la degeneración del cuerpo (COPRED 2020: 3).

Esto resulta ser sumamente problemático para los individuos que habitan los cuerpos gordos, pues debido a la internalización del sentido de vergüenza que la sociedad refuerza constantemente en los agentes desde la niñez, los agentes gordos también presentan una *carencia de poder* al sumarse a una cultura del silencio donde los abusos e injusticias cometidas hacia ellos —por ser gordos, en este caso— no son denunciados por la misma interiorización de la opresión infligida contra ellos que los lleva a sentir que no tienen la autoridad ni el derecho de exigir un trato digno (Young 2000: 98 – 99).

Por otro lado, la relación entre la obesidad y la explotación no está muy clara, debido a que los estudios son pocos. Según el estudio ALADINO, realizado en España, existe una relación directa y visible entre los empleados gordos y los salarios bajos (Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad 2016) en relación con compañeros no gordos, lo cual nos lleva a pensar en una falta de reconocimiento respecto al trabajo y la remuneración económica que merecen los individuos gordos (Barrientos y Silva 2020). En México, por otro lado, no se ha realizado un estudio específico sobre la relación entre los empleos mal pagados y la gordura, sin embargo, dos estudios arrojan información sobre la relación entre la gordura y la situación de pobreza en familias (Rodríguez Contreras *et al.* 2010) y mujeres mexicanas (Neufeld *et al.* 2008).

En cuanto a la *violencia* “se puede evidenciar en tres prácticas discursivas principales: el control de los cuerpos femeninos, los cánones de belleza producidos por el consumismo y la intimidación a través de la degradación de la persona”, nos explican

Barrientos y Silva (2020). La violencia que sufren los agentes con cuerpos gordos va desde la violencia verbal, pasando por la violencia psicológica, hasta la violencia física por el simple hecho de ser gordos y mientras que entre mujeres es más común el acoso verbal y psicológico, entre los hombres el acoso suele ser verbal y físico; así mismo, los sujetos gordos, independientemente de su género u orientación sexual, son más propensos a sufrir acoso o bullying dentro del sector salud, familiar, laboral y/o educativo (Monroy 2015). En las sociedades de habla hispana, las luchas contra el *gordismo* comenzaron a partir de la segunda década del siglo XXI, donde algunos de los exponentes más importantes han sido *Manifiesto gordo* (Álvarez e Hidalgo 2013), *De la vista gorda* (performance de La Bala Rodríguez 2013), *Un rugido de rumiantes. Apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo* (Masson 2013), *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista y antiespecista* (Álvarez 2014), *Stop gordofobiay las panzas subversas* (Piñeyro 2016) y *Gorda! Zine* (Twitter de Laura Contrera).

Todas estas formas en que los cuerpos gordos son oprimidos han sido normalizadas por la sociedad y siguen siendo pasadas por alto por la mayor parte de la sociedad que, inconscientemente, sigue sometiendo a la gordura al estigma del desagrado y la relaciona con lo inaceptable o despreciable. Por ello, a partir de este punto, retomaremos el texto que Anne Eaton realizó y que nos ofrece una desconstrucción de lo que es la gordura —en un sentido peyorativo— para combatir el *gordismo* y la manera en que nos sentimos con respecto a los cuerpos gordos.

3.2 Discriminación institucional contra los cuerpos gordos

La opresión ejercida sobre los cuerpos gordos tiene muchas ramas, más adelante revisaremos la forma cultural —la asociación de la gordura como algo indeseable, reprobable o vergonzoso— y la forma social —la marginación y exclusión de los cuerpos gordos como parte funcional de la sociedad— (Barrientos y Silva 2020), pero por ahora revisaremos una forma que muy comúnmente es invisibilizada: *la opresión institucional* sobre los individuos gordos. A diferencia de las formas de opresión mencionadas por Young dentro del texto, la discriminación *institucional* no depende directamente de una sociedad opresora, sino de las instituciones que normalizan un estándar de cuerpos y crean espacios diseñados de forma genérica abrazando una

corporeidad no inclusiva que delimita la comodidad de la diversidad de cuerpos que existen dentro de la sociedad. De esta manera, ninguna de las categorías anteriormente mencionadas por Young determinan ni ayudan a capturar esta injusticia generada por las instituciones.

Cotidianamente los individuos que habitan cuerpos gordos se enfrentan a la discriminación institucional cuando se trata de ocupar espacios públicos, viajar o residir en centros turísticos. En marzo de 2009, en Argentina, el INADI emitió un dictamen a partir de una denuncia de discriminación por caracteres físicos: una aerolínea le exigía a un pasajero el pago de un segundo pasaje por no caber en un asiento del avión. En el dictamen se determinó que la acción de la aerolínea afectaba el derecho de los individuos a acceder al servicio sin discriminación (Revista INCLUSIVE 2021).

Por otro lado, en Julio de 2021 una gran cantidad de personas expresó su descontento con el tamaño del mobiliario de los espacios y transportes públicos al New York Post exigiendo asientos y cinturones de seguridad que contemplen su tamaño, baños más espaciosos, batas de baño de tallas más grandes y excursiones inclusivas que tomen en cuenta las corporeidades diversas (The Hill 2021). Esto se debe a que la mayoría de las aerolíneas, como American, Delta y United, tienen asientos con un ancho de 17 pulgadas y requieren que los pasajeros más grandes compren un asiento separado por el costo total del boleto. Así mismo, se ha informado que los asientos y los espacios de las aerolíneas ya son considerablemente pequeños para la seguridad de los individuos con cuerpos considerados dentro de la norma —cuerpos no gordos—, según una evacuación de prueba en 90 segundos que realizó el Instituto Médico Aeroespacial Civil de la Administración Federal de Aviación, informó The Washington Post (2019).

Esta carencia de empatía por parte de las diversas instituciones —la industria de viajes, el sistema de transporte, el sector salud, las escuelas, las empresas de entretenimiento, etc— dejan las necesidades de las personas con cuerpos gordos insatisfechas, provocándoles inseguridad y vergüenza debido a la falta de espacios pensados en los cuerpos más grandes y arriesgando su seguridad en el proceso: “La mayor parte del tiempo, meto el conector debajo de la camisa con sentimiento de culpa y finjo que me queda bien, sabiendo que me pone en peligro” (Global News 2020).

La falta de planeación de los espacios teniendo en consideración la diversidad de tamaños que presentan los cuerpos es otro tipo de marginación normalizada debido a la

falta de espacios destinados a las personas gordas. Y, aunque este no es un problema exclusivo de los individuos gordos, sí es un grupo menos visibilizado que otros, por ejemplo, en 2014 el gobierno de la Ciudad de México incorporó criterios de accesibilidad y movilidad que permitieran a las personas con discapacidad utilizar los entornos y medios de transporte de manera autónoma, segura y cómoda, con el fin de permitirles ejercer su libre derecho en condiciones de igualdad con el resto de la ciudadanía —o así lo informaron las autoridades dentro del portal INDEPEDI (2014)—. Sin embargo, el gobierno de la Ciudad de México aún no ha establecido un programa integral que sea incluyente con los cuerpos gordos.

El problema de los espacios no sólo se limita al transporte público, sino que se extiende a otros aspectos de la vida cotidiana de los individuos que conforman la sociedad como sentarse en los pupitres de las escuelas, ir al cine o a un restaurante e incluso ser continuamente rechazados en el sistema de salud (El grito del Sur 2022).

A través de estas problemáticas cotidianas, se lleva a cabo el proceso de marginación contra la gordura, oprimiendo a los individuos con cuerpos gordos, humillándolos y negándoles de forma indirecta la oportunidad de un trato digno, mismas oportunidades, derechos cívicos e inclusión como agentes morales iguales al resto de la sociedad. De esta forma, se ven en la necesidad de aceptar y adaptarse a los espacios designados por las instituciones, públicas y privadas, bajo los criterios de las medidas normativas de los cuerpos, con pocas opciones o muchas veces sin opción a solicitar un espacio que se ajuste a sus necesidades, o quedando en último caso confinados a la exclusión que deriva en privaciones materiales que no pueden ser enfrentadas con éxito en la mayoría de los casos y que le niegan al individuo gordo la provisión de bienestar que deberían tener por derecho (Young 2000: 95 – 97). E incluso si se logra llegar a un método para proveer este bienestar a las personas gordas, con la dependencia de otros para realizar sus actividades cotidianas se les está negando el derecho a participar libremente y de forma activa en la toma de decisiones dentro de la sociedad y los espacios públicos.

3.3 Historia sobre la opresión contra los cuerpos gordos

Es muy común, en la actualidad, escuchar o ver material publicitario sobre la aceptación racial o la equidad de género. No obstante, la gordura apenas tiene presencia dentro de las sociedades del mundo y esto, creo, puede ser por las distintas posturas que se ha

tenido sobre este tema durante la historia de la humanidad —durante la Edad Media la gordura era considerada un símbolo de poder y hasta hace poco más de 100 años era considerada como algo sin importancia—.

Si bien las aproximaciones de la primer cultura la ubican en el año 6500 a.C., no fue hasta el siglo XVII que la humanidad comenzó a preocuparse por el peso de las personas, cuando Sanctorius Sanctorius —reconocido médico de Venecia— inventó una especie de balancín monumental para llevar un registro de la ligereza o pesadez de su cuerpo a lo largo de un día. Esto no tuvo mucha influencia dentro de la sociedad, pero sí plantó una semilla que germinó a principios del siglo XX —hace menos de 100 años—, cuando la casa Bayer comercializó sus “Cartillas para Control de Peso”, que obsequiaba en las farmacias en la compra de las famosas Aspirinas. Dichos obsequios —que no fueron sino una estrategia de mercadotecnia por parte de Bayer— pudieron no haber tenido un impacto tan grande dentro de la cultura popular, sin embargo, la cartilla iba acompañada de frases como: “Mi peso refleja mi salud” o “Sólo un cuerpo sano tiene el peso normal”; las cuales no hablan directamente sobre la gordura, pero hacían referencia a la delgadez y su importancia en la salud: “Línea bella... salud perfecta”.

BAYER ▲

■ Cartilla de control de peso, 1933

■ Weight control chart, 1933

Ya hemos hablado sobre los argumentos de la salud contra los cuerpos gordos y por qué no resultan suficientes como para justificar la aversión contra los cuerpos gordos, sin embargo me parece importante resaltar que fue precisamente esta relación infundada entre: (i) la salud, (ii) la opresión de la gordura y (iii) la belleza; lo que dio pie al desarrollo de la estigmatización de los cuerpos gordos tal y como la conocemos hoy en día, llegando inclusive al punto de objetualizar a los individuos con cuerpos gordos en función de la promoción de un estatus social positivo fuertemente relacionado con la delgadez en contraste a un rechazo constante y marginación de la gordura dentro del discurso de los medios de comunicación.

Si ponemos atención en los acontecimientos temporales, casi al tiempo que la opresión de la gordura comenzaba a presentarse cínicamente como la conocemos hoy en día, las revoluciones en contra del sexismo ya estaban ganando terreno y las revoluciones contra el racismo comenzaban a surgir. Apenas unos años después, en 1931, el caso “Scottsboro Boys” (Oshinsky 1994) sentó las bases para lo que en 1955 (Miranda 2021) se convirtió en “El Movimiento por los Derechos Civiles en E.U.A”, esto, claro, reforzado por la terrible opresión que la sociedad blanca había estado infringiendo sobre la población negra desde hacía siglos. Por otro lado, la lucha contra el sexismo había tomado fuerza desde el siglo XVIII, cuando Olympe de Gouges publica “Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne”, impulsada por la revolución francesa (de Gouges 1791). Así mismo, no fue sino hasta la década de los 60’s que la lucha contra la opresión a la gordura comenzó (Gerhardt 2021).

Aquí me parece necesario destacar la importancia de la visibilidad hacia los cuerpos gordos como un grupo social. La generación de este grupo de 500 personas en Central Park, que buscó hacer consciente a la sociedad de los problemas que la opresión a la gordura genera en los individuos con obesidad y en la sociedad en general —el desagrado que se genera en las personas contra los cuerpos gordos que puede llegar a manifestarse como *gordismo* o generar problemas de salud como la anorexia o la bulimia—, sirvió para sentar las bases de un grupo social a nivel nacional y mundial posteriormente. Y es que, como menciona Young:

Los grupos sociales de este tipo no son simplemente colecciones de gente, dado que están esencialmente entrelazados con la identidad de las personas descritas como pertenecientes a dicho grupo. Son una clase específica de colectividad con

consecuencias específicas respecto de cómo las personas se entienden a sí mismas y entienden a las demás. (Young 2000: 77)

De esta forma, los grupos sociales son comprendidos como expresiones de las relaciones sociales que los individuos, con formas culturales o formas de vida similares, llevan entre sí y la manera en que se comprenden a través de la comunicación intrapersonal (Santa María 2010: 91) o interpersonal. Su forma de autoevaluarse y evaluar a los demás miembros de su grupo a partir de la forma en que el grupo mismo se integra, así como también expresan su propio modo de evaluar o responder ante aquellos individuos que no pertenecen a su grupo social.

De hecho, el encuentro con otras colectividades refuerza el sentido de pertenencia a un grupo específico, o varios según las consideraciones y autoevaluación de los individuos, todo mientras están conscientes de pertenecer a un grupo más grande que es la sociedad humana. No obstante, es necesario especificar que las similitudes o series de atributos compartidos no son la cualidad que define a los grupos sociales, sino que estos giran en torno al sentido de identidad de los individuos que los conforman. Esto quiere decir que aquello que verdaderamente define a varios individuos como parte de un mismo grupo social no son los atributos objetivos —como lo es el ser gordo, en este caso— pues, aunque suelen ser una condición necesaria (Young 2000: 79), la categoría social, la historia que forma su categorización social y su autoidentificación como parte de ese grupo es lo que realmente define la identidad del grupo. Por lo tanto, cuando hablamos de una agrupación social no nos referimos a entidades independientes que existen previamente y que puedan definir a los individuos que la conforman, sino que realmente los grupos dependen enteramente de los individuos que los conforman y son estos individuos quienes definen al grupo. (Young 2000: 78 – 80)

Otro punto importante, digno de rescatar y en el que me gustaría ahondar es que el gusto y el disgusto tienen distintas modalidades. Estas “modalidades” bien pueden ser: guapura, hermosura, sensualidad, elegancia, ternura y/o lozanía. Dichos calificativos no dependen únicamente de la llamada “belleza natural” de cada individuo, sino que pueden ser resultado de distintas prácticas de cuidado personal, tales como son: (i) el *uso de maquillaje* para destacar ciertos aspectos del rostro, así como también ocultar imperfecciones; (ii) la *realización de dietas o ejercicio* para mantener una figura socialmente estética; e inclusive (iii) una *selección de ropa y accesorios* bastante específica, según cada cuerpo, que permita, a cada sujeto resaltar o esconder,

visualmente, su apariencia física natural. La consideración de todas estas modalidades y las prácticas que resaltan el atractivo, influyen increíblemente en la forma en que cada individuo evalúa a los otros, así como la forma en que se autoevalúa.

Las autoevaluaciones, al igual que las valoraciones externas, pueden llegar a ser bastante severas, en la mayoría de los casos, ya que la mayoría de las valoraciones estéticas se hacen a partir de estereotipos casi inalcanzables de belleza, en los cuales se ignoran las características particulares e irremplazables de cada individuo, su *estética antropomórfica*.

3.4 Presentación de “*Taste in Bodies and Fat Opression*”

En *Taste in Bodies and Fat Opression*, Anne Eaton ofrece una idea bastante clara sobre la deformación en el gusto humano por los cuerpos. Esta deformación es parte de una construcción social dirigida por (i) los constantes bombardeos que apoyan a la delgadez como algo bueno —señalando indirecta o discretamente a la gordura como algo aberrante, como veremos más adelante— y (ii) las recurrentes campañas publicitarias médicas que tachan al sobrepeso y la obesidad como los principales generadores de malestares y padecimientos. Esta información lleva a los individuos de una comunidad a estigmatizar, despreciar e inclusive minimizar a las personas cuyos cuerpos no cumplen con los estándares de belleza que la sociedad impone (Eaton 2016: 37).

Este desagrado social no es en sí mismo un desagrado por las personas que tienen cuerpos gordos, sino por la gordura misma. Pues bien, como analizamos anteriormente *los individuos no son separables de los cuerpos que habitan*. Sin embargo el desagrado que la sociedad siente es directamente hacia la gordura, esa masificación corpórea que parece tachar de antinaturales o inaceptables ciertas cosas, incluido el cuerpo humano. A esto, lo llama “gusto colectivo en los cuerpos” (Eaton 2016: 37 – 38). Y aunque está consciente de que el desagrado por los cuerpos gordos no es universalizable, sí hace énfasis en que la mayoría de los individuos en la sociedad actual, tienden a tener esta preferencia estética y la manifiestan de distintas formas.

Es común pensar que el “gusto colectivo en los cuerpos” es consecuencia de la opresión que la sociedad infringe sobre la gordura y los cuerpos gordos en general. No obstante, puede ser una alternativa viable el pensar que quizás es el propio “gusto

colectivo en los cuerpos” lo que provoca la opresión sobre la gordura, no al revés: “Son nuestras creencias, en esta imagen, que son el verdadero motor de nuestros gustos, así como de la vida social en general” (Eaton 2016: 38). De esta forma no parece tan descabellado pensar que este *gusto colectivo por los cuerpos* sea causado por la opresión social sobre los cuerpos gordos, sino que es este gusto colectivo quien genera la opresión sobre los cuerpos gordos. Y si se enseña, de base, a no estigmatizar la gordura como algo repulsivo, desagradable y ridiculizable, entonces quizá las conductas de la sociedad cambiarían y comenzaría a desaparecer este prejuicio sobre la gordura, dejando paso a lo que Eaton llama “la imagen estándar”, es decir, la imagen resultante de lo socialmente aceptable o permisible en cuanto a la concepción de lo estéticamente agradable y disfrutable.

Además, sostiene que las opiniones individuales tienen una influencia importante en la opresión de las personas gordas. Esto no es un efecto secundario ni tiene menor importancia que la negatividad que la sociedad manifiesta en contra de los cuerpos gordos o la gordura en general, sino que es una de las raíces del problema. Pues muchas veces los estereotipos impuestos, las prácticas y las convenciones sociales, en conjunto con ciertas actitudes discriminatorias, dentro de la cultura popular, conforman algo llamado *gordismo*: un desagrado socialmente apoyado hacia los cuerpos gordos que conlleva a la humillación y el menosprecio de las personas que presentan las características propias de lo que es considerado un cuerpo gordo (COPRED 2020: 10), desenlazando esto en serias consecuencias tanto físicas como emocionales, llegando incluso a ámbitos laborales (Animal Político 2020; Calderón 2016) como la desigualdad de oportunidades “o, si lo prefieren, *opresión contra el tamaño* [de los cuerpos], *opresión contra la gordura o negatividad hacia la gordura*” (Eaton 2016: 38).

Expone la relevancia del desagrado emitido hacia la gordura y presta importancia tanto a (i) los sentimientos y gustos de los individuos, como a (ii) sus creencias y principios. No obstante, el modelo propuesto por Eaton le da prioridad al choque entre los sentimientos y las creencias (Eaton 2016: 38 – 39). Y considerando que (i) generalmente no ceden ante la razón o la evidencia, ofrece un modelo para resolver dicho problema, forzando a aquellos que profesan desagrado hacia la gordura —y otras tiranías cometidas contra los cuerpos que no encajan dentro de los estereotipos sociales— a corregir dicha opresión.

En cuanto a la importancia popular del desagrado por la gordura, Eaton hace énfasis en que no se le da tanta importancia o difusión como a otras formas de opresión corporal como el racismo o el sexismo, a pesar de que es tan común como estas, y, al respecto, menciona: “Vivimos en un mundo que odia la gordura, que regularmente se niega a que los cuerpos gordos encajen; que se burla abierta y descaradamente, intimida, avergüenza y estigmatiza a las personas gordas de la infancia temprana en adelante” (Eaton 2016: 39).

Eaton enlista varios puntos que demuestran la opresión que la sociedad actual infringe sobre las personas con cuerpos gordos. Dichas manifestaciones son relativamente nuevas en cuanto a su exposición —en comparación al racismo, sexismo, la homofobia y otras formas de opresión, menciona Eaton— y es por eso que se le considera un campo rico e interesante para profundizar, buscando siempre analizar y combatir las causas de dicha discriminación hacia la gordura, como por ejemplo el asociar a las personas gordas con un carácter pasivo, ridículo o desagradable. Afirmando así que, si bien podemos aceptar que los estereotipos y las falsas creencias injustificadas tienen un papel importante en el *gordismo*, ella prefiere enfocarse en nuestro “gusto malformado” (Eaton 2016: 40 – 41). Y por *gusto*, se refiere a la disposición permanente de sentimientos que los individuos o la sociedad tienen respecto a algo —en este caso ese “algo” es la gordura—. El gusto que se tiene es en contra de la gordura, es decir, se habla de un disgusto hacia la gordura. Ese es el sentido que Eaton le da a la palabra “gusto” cuando refiere al *gordismo*: una aversión hacia la gordura y los individuos gordos; basada en las propiedades que tiene.

3.5 *El gusto como eje de la evaluación de la corporeidad*

La concepción de “gusto” que retomamos del trabajo de Eaton no es el “gusto contemplativo” utilizado en la estética filosófica. No se limita a la clásica concepción de la excelencia estética ampliamente estudiada por la filosofía, sino a una estética cotidiana que abarca la comida, la moda, la cultura popular, la decoración del hogar, la preferencia por ciertas marcas y demás cosas mundanas de las cuales la excelencia estética tradicional no se preocupa. Así mismo, no estamos hablando del gusto corporal o físico, sino de un gusto por la corporeidad humana misma, es decir, todo aquello que hacemos con nuestros cuerpos: la manera en que nos movemos o nos comportamos, la

postura que tenemos al andar, al permanecer sentados y también cómo nos recostamos; la forma en que procuramos el aspecto de nuestros cuerpos, nuestro aseo, las cremas, tónicos y lociones que aplicamos o no en nuestra piel o cabello; las modificaciones físicas tales como rinoplastias y otras intervenciones quirúrgicas con motivaciones estéticas; la manera en que nos arreglamos, el maquillaje que utilizamos, la ropa que vestimos, el peinado o corte e incluso el tinte que elegimos, los accesorios tales como pendientes, collares, pulseras y demás alhajas o joyas que lucimos. Con esto, podemos entender qué es lo que hace que una persona crea que otra es físicamente atractiva o no atractiva. Eso es el gusto de una persona en los cuerpos. (Eaton 2016: 41 – 42)

Así mismo, el gusto por el cuerpo no se limita únicamente a la silueta de los cuerpos, sino que se extiende a todo comportamiento, ademan, adorno y cuidado que se tenga para resaltar los atributos corporales, es decir el aspecto físico general, de los individuos. Así mismo, el propio atractivo de un individuo tiene muchas modalidades, “belleza, guapura, lindura, sensualidad y elegancia” así como también las personas no atractivas son descritas, por la contraparte de las descripciones que se le pueden dar a los individuos atractivos, “fealdad, torpeza, repulsividad, y desaliño”. A partir de esto podemos decir que el gusto por los cuerpos no sólo es aplicado al mundo que rodea a los individuos, sino que es también la forma mediante la cual, dichos individuos, se autoevalúan y pueden decidir si se gustan a sí mismo o si, por el contrario, se encuentran desagradables a sí mismos.

Esta descripción, lejos de minimizar la importancia del gusto o hacerlo parecer algo superficial, pretende hacer evidentes las consecuencias sociales, éticas, psicológicas y económicas que derivan del gusto por los cuerpos. “La mayoría de nosotros tendemos a subestimar fuertemente la medida en que el atractivo físico percibido afecta nuestras evaluaciones no relacionadas de los demás [...] los psicólogos han reconocido por mucho tiempo el atractivo físico como una de las formas más poderosas de *efecto halo* (o *halo bias*)” (Eaton 2016: 42).

Este problema no radica sólo en que aquellas personas que son consideradas atractivas tengan privilegios sobre las personas que son consideradas no atractivas; el problema radica en que los individuos considerados poco atractivos no son tratados con imparcialidad, sino que son despreciados y segregados, lo cual tiene muchas repercusiones psicológicas en quienes sufren por dichas opresiones. (Eaton 2016: 43; revisar Patzer 1985; Rhode 2010)

Precisamente lo anterior nos lleva a concluir que aquellos que tienen cuerpos gordos son quienes sufren más este tipo de opresión por el desagrado que la gordura provoca en la mayoría de los individuos. Inclusive en el ámbito de la salud, donde no debería tener ningún peso la cuestión estética del cuerpo, los profesionales consideran, de antemano, que atender a una persona con un cuerpo gordo es algo mórbido, desagradable e incómodo (Foster et al. 2003; Hebl y Xu 2001; Brown 2006; Puhl y Heuer 2009). Esto tiene severas consecuencias, ya que el desagrado de los profesionales de la salud, los conduce a mostrarse antipáticos con los pacientes gordos y esto a su vez conlleva a una reducción en la calidad del servicio médico.

La psicología juega un papel importante en los estudios sobre los gustos, aunque no utilizan el término “gusto”, ya que comúnmente se refieren a este tema como el “asco”. El asco, de la forma en que lo explican los psicólogos, juega un rol primordial en la estigmatización del grupo conformado por individuos gordos, llegando incluso hasta la deshumanización de los mismos. La negatividad profesada por la comunidad hacia los cuerpos gordos, específicamente su aversión a la gordura en sí, no demuestra más que la deformación del gusto colectivo.

3.6 La salud contra la gordura

Abriendo la discusión de nuestra percepción sobre la gordura desde el ámbito de la salud, podríamos comenzar diciendo que “nuestra aversión colectiva por la gordura se explica por el hecho de que este sentimiento de rechazo es una respuesta directa a la idea de la gordura como algo no saludable” (Eaton 2016: 44). Es decir que debido a las consecuencias, contra la salud, que la gordura acarrea consigo para los individuos que la presentan, tenemos un prejuicio en contra de la gordura de forma natural y casi inconsciente, *la objeción a la salud*.

En cuanto al riesgo de mortandad ocasionada por la gordura, diversos estudios han comprobado que los individuos gordos tienen mucha más probabilidad de sufrir una muerte prematura directamente relacionada con el sobrepeso (Flegal 2013) y aún pasando por alto el índice de mortandad, las personas gordas tienen mayor tendencia a padecer problemas de salud que disminuyen su calidad de vida. No obstante, podemos considerar otros factores que pueden afectar a la salud como lo hace la gordura, por ejemplo: la pobreza conlleva a (i) una mala nutrición, (ii) un estilo de vida sedentario,

(iii) acceso limitado a atención médica adecuada y (iv) estrés psicológico; todos estos factores (*i – iv*), derivados de la pobreza, contribuyen a padecer enfermedades y dolencias tanto o más que la gordura misma (Eaton 2016: 45). Ahora bien, podemos añadir que el estudio realizado por Rodríguez Contreras *et al.* (2010) nos revela que la gordura también puede ser un factor derivado de la pobreza, al menos en México, pues es una condición que se presenta con mayor frecuencia en las comunidades pobres debido a la mala nutrición, siendo entonces la gordura el resultado de una mala salud alimenticia, no la causa de la mala salud en sí.

Por otro lado, existe una gran relación entre una buena condición física —la cual puede mantenerse a pesar de la gordura— y la disminución de los problemas de salud que la gordura puede acarrear. Por supuesto que esto no quiere decir que la gordura sea algo inofensivo o que deba promoverse, simplemente propongo que no debemos idealizar la delgadez, pues no siempre significa tener una buena salud o condición física, así como tener un cuerpo gordo no siempre significa tener una salud deficiente (Eaton 2016: 45). En 2012 un médico le dijo a Julie Creffield que era demasiado gorda para participar en un maratón, sin embargo, al pasar los años, Julie ha demostrado que las personas gordas no necesariamente están imposibilitadas de participar dentro de las actividades deportivas que exigen disciplina y rigurosidad pues, a pesar de su talla/peso, una persona gorda puede tener una buena condición física, influyendo en beneficio de su salud (The Monopolitan 2022; Diario Libre 2018).

Entendiendo esto, no podemos decir que la gordura de un individuo sea una medida objetiva para determinar su salud y, por ende, no podemos justificar que el gordismo derive directamente de nuestra preocupación colectiva por tener una buena salud (Eaton 2016: 45); por ello, si lo que provoca la aversión hacia la gordura en las personas es la falta de información, o la información falsa, entonces la solución hacia ese disgusto colectivo es la correcta educación acerca de la gordura.

Desafortunadamente, dicha solución no resulta suficiente para cambiar el gusto de las personas, pues la *objeción a la salud* parece más una excusa para tapar la verdadera razón por la que los individuos rechazan tan vehementemente la gordura: una actitud discriminatoria. Muchas otras condiciones pueden atentar contra la vida. El uso de cirugías estéticas también ponen en riesgo la salud de personas sanas que únicamente se someten a dichas cirugías por lucir un cuerpo más agradable para sí mismos, sin

embargo dichas intervenciones quirúrgicas no están socialmente estigmatizadas del mismo modo que la gordura. (Eaton 2016: 46; Gery et al. 2014).

El estereotipo occidental caucásico y heterosexual, al que le podemos agregar la cualidad —o requisito— de la delgadez, influye profundamente en la aceptación y la autovaloración que las personas gordas tienen de sí mismas, pues, comúnmente, la discriminación hacia los cuerpos gordos desvaloriza y hasta deshumaniza a dichos individuos, haciéndoles creer que por ser gordos, de antemano, tienen menos oportunidades sociales, institucionales, laborales y sexuales, que un individuo delgado. Así, los individuos que presentan cuerpos gordos, comienzan a sentir desagrado de sí mismos y esto, aunque no en todos los casos, los conduce a desarrollar trastornos alimenticios mortales como la anorexia o la bulimia; otro trastorno, poco visibilizado, es la cacomorfobia: un temor irracional que deriva de episodios traumáticos o negativos, generalmente a temprana edad, relacionados con personas gordas que debe ser diagnosticado por un especialista y comúnmente es llamado *gordofobia* (Childhood Obesity News, 2021); y, aunque la psicología y la psiquiatría luchan por evitar los complejos que llevan a las personas a desarrollar trastornos alimenticios por la aberración que dichos individuos sienten hacia los cuerpos gordos, la medicina parece darle mucha importancia al papel que la gordura juega en la salud de la sociedad.

Durante una encuesta realizada a 105 ginecólogos y obstetras de Florida, el 15% admitió que no atenderían a una mujer gorda por temor a las complicaciones de su embarazo (Sun Sentinel 2011). En 2016 el New York Times hizo público un artículo que denunciaba al personal de distintas instituciones de salud pues frecuentemente no estaban dispuestos a brindar una atención digna a pacientes gordos (The New York Times 2016); pues a menudo los profesionales de la salud no ven más allá del peso del paciente, siendo su reacción automática decirle al individuo gordo que sus problemas de salud derivan de la gordura. Por otro lado, una encuesta en 2017 reveló que, en la Ciudad de México, el 7.7% de los encuestados habían sido discriminados en instituciones de salud públicas, siendo el sobrepeso la principal razón de la discriminación (COPRED 2020: 3).

Esta constante negación a tratar a pacientes gordos es una de las formas menos visibilizadas de discriminación y aún si un paciente gordo recibe un trato digno por parte de un profesional de la salud, existen muchos mensajes sutiles por parte de las instituciones de salud: básculas que no puedan pesar a pacientes de más de 160kg,

brazales para la presión arterial y batas de hospital demasiado pequeñas, máquinas de diagnóstico y muebles en salas de espera que resultan ser pequeños, etc. A esto podemos sumar que se han realizado pocos estudios sobre la dosis adecuada de medicamentos para personas con obesidad y las empresas farmacéuticas no tienen la obligación de calcular la dosis correcta de anestesia para pacientes gordos (The New York Times 2016; AARP 2016).

No obstante, el denunciar la injusticia social y la discriminación institucional que sufren las personas gordas no significa que se deba normalizar la gordura o que deba dejar de ser una preocupación en el ámbito de la medicina, como ya mencioné anteriormente. Haydée Lugo, experta del departamento de Embriología y Genética de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México, realizó un estudio —junto con René Escalona, Alfonso Larqué y Guadalupe Sánchez, todos investigadores del Departamento de Embriología de la FM— que arrojó a la luz evidencia sobre la importancia de la obesidad y los desordenes genéticos que puede provocar en los individuos. Según el estudio, la obesidad tiene un impacto negativo en la fertilidad al detonar alteraciones reproductivas, resultando en defectos genéticos transferidos en el periodo de gestación que se pueden transmitir hasta por tres generaciones, según lo estimado por Lugo. Según los expertos, las implicaciones de dicha condición (la obesidad *transgeneracional*) en los trastornos metabólicos y de fertilidad son sumamente preocupantes para el campo de la medicina, por ello advierten de los factores de riesgo y las repercusiones que pueden acarrear el no tomar consciencia sobre el daño que se puede ocasionar al normalizar la obesidad, no sólo al individuo que presenta dicha condición, sino a las generaciones futuras. (LUGO 2019)

No obstante, Larqué señaló que desconocen la manera de prevenir o revertir dichas alteraciones genéticas, ya que, a veces, aunque un individuo obeso se alimente de manera sana, las alteraciones de los mecanismos epigenéticos que provocan su obesidad no tienen relación directa con la dieta. Por ello, no parece completamente genuino que la opresión a la gordura sea enteramente el resultado de un interés clínico. Ciertamente la gordura puede influir en la salud de los órganos y el cuerpo en general, pero si ese fuera el problema, la opresión a la gordura no parece ser una solución viable; y un cambio radical en los hábitos alimenticios, combinados con una cultura física adecuada para cada cuerpo, tampoco parece ser una solución confiable, sin embargo es una opción mucho menos agresiva que la estigmatización de la gordura.

A pesar de todo, la aversión contra los cuerpos gordos no es satisfecha por la explicación de la *objeción a la salud* y, regresando a Eaton, me gustaría rescatar dos de las cuatro características del gusto en los cuerpos que presentan desafíos notables para su corrección. Las cuatro características son: (i) la constante necesidad de ser percibido y avalado, por la sociedad, como alguien deseable o atractivo (Cahill 2011: 84); (ii) la imparcialidad aplicada entre el sexo masculino y el femenino, respecto de la gordura (revisar Barrientos y Silva 2020; Rothblum 1992; Bergman 2009). Menci; (iii) la deformación de nuestro gusto colectivo: tanto para los privilegiados como para los oprimidos (Gimlin 2002); y que (iv) el gusto mismo presenta una fuerte oposición a la racionalidad.

La primer característica que me gustaría mencionar es la deformación de nuestro gusto colectivo, me parece sumamente importante resaltar que la opresión a la gordura no es exclusivamente una práctica de personas no gordas, sino que muchas veces este tipo de discriminación es llevada a cabo más severamente por personas gordas (Bartky 1990; Du Bois 1969) o por personas que alguna vez tuvieron cuerpos gordos y que, a través de dietas, ejercicio o cirugías, consiguieron deshacerse de aquella corporeidad que tanto les disgustaba.

Finalmente, respecto a la resistencia que el gusto pone en contra de la racionalidad y todas las explicaciones que lógicamente se pueden ofrecer para intentar cambiar un gusto que provoca más daños que beneficios, estas respuestas emocionales no suelen poder ser modificadas por argumentos lógicos, por bien estructurados que estén. Un individuo puede estar consciente de que la aberración contra la gordura es predominante en la sociedad y que rige muchas normas de aceptación social, incluso puede aceptar que esto es moralmente incorrecto, sin embargo, dicho individuo puede seguir sintiendo dicha aversión hacia los cuerpos gordos, y no hay argumentación que pueda cambiar su desagrado. Es precisamente esta resistencia del gusto ante la razón lo que nos lleva a buscar una solución un tanto distinta con la cual hacerle frente al desagrado socialmente profesado contra los cuerpos gordos.

3.7 *La normalización de la gordura a través de la mimesis*

Puesto que el gusto parece ser completamente invulnerable ante toda razón, Anne Eaton propone echar mano de las enseñanzas aristotélicas, es decir, enseñar a una persona a

controlar y moldear sus afectos, especialmente aquellos que pueden llegar a producir placer o dolor. “La virtud completa, desde el punto de vista de Aristóteles, consiste no sólo en saber lo que se debe hacer y luego actuar de acuerdo con este conocimiento, sino también en tener el carácter correcto” (Eaton 2016: 49; revisar Aristóteles 1985, 1104b). Así, una persona virtuosa: (i) encontrará el mayor placer en las cosas correctas, (ii) el mayor desagrado en cosas incorrectas y (iii) experimentará dichas emociones con control, y sólo en la justa medida (Aristóteles 1985, 1104b); de este modo, la persona virtuosa no presentará episodios emocionales aislados, sino que se encontrará permanentemente afectado por la relación entre virtudes-gusto y vicios-disgusto. Dentro de su texto, Eaton expresa que pretende extender dicha enseñanza aristotélica al gusto por los cuerpos, cabe mencionar que al gusto tratado a lo largo del texto de Eaton, Aristóteles lo trataría como algo irracional (revisar Aristóteles 1985: 1103a19 – 1197a; Burnyeat 1980: 79).

Según la guía aristotélica que retoma Eaton, el gusto es algo que el ser humano debe entrenar para adquirir la virtud del carácter —las emociones de gusto o disgusto sobre las cosas que yacen en el mundo—, haciendo de esto último un hábito. A esto, Eaton, encuentra un problema al que se refiere como “problema del gusto adquirido”, así plantea el problema de si realmente la exposición repetitiva a algo —lo que llevaría a la habituación— desembocaría en un gusto genuino o simplemente se lograría que el sujeto tolerara aquello a lo que se le expone. Esto también podría tener severos efectos adversos e inclusive contradictorios, pues la exposición repetitiva que podría emplearse para habituar a un sujeto a algo, bien podría causar aun más aversión hacia aquello a lo que se le pretendía habituar. (Eaton 2016: 50)

Por otro lado, un segundo problema encontrado en la exposición repetida, propuesta por Aristóteles (Aristóteles 1985, 1103b), es la innegable complejidad que habría en tomar el gusto que un individuo siente por algo y transformarlo en aversión, pues no podría llegar a presentar una aversión genuina, simplemente llegaría a un punto neutral del gusto: “es especialmente difícil ver cómo la exposición repetida a x llevaría a uno a estar disgustado por x, particularmente si uno estaba inicialmente orientado a gustarle x (en lugar de simplemente sentirse neutral con respecto a x)” (Eaton 2016: 50).

Estas dos razones son las que Eaton nos ofrece para concluir que, aunque la habituación —entendida como la exposición repetida a algo— es un factor importante en la educación del gusto, dicha enseñanza aristotélica no es suficiente para cambiar

radicalmente el gusto de un individuo. Es por esto que resalta ciertas variables que influyen en el problema del gusto adquirido: (i) el problema del gusto de un individuo podría no ser particularmente el tipo de sentimiento, sino la intensidad con la que se siente; (ii) la susceptibilidad a la modificación de cualquier gusto depende de la intensidad con la que dicho gusto esté enlazado con la personalidad de cada individuo (Eaton 2016: 50 – 51); (iii) los gustos y disgustos no son iguales entre sí, sino que los individuos los experimentan en distintos grados, y cuanto mayor sea la intensidad del gusto, mayor será la resistencia que pondrá ante la modificación del gusto; (iv) la modificación del gusto puede ser ejercida desde dentro o desde fuera, es decir, quien pretende cambiar un gusto puede ser el individuo mismo o un agente externo.

Retomando ideas aristotélicas, el filósofo clásico proponía hacer uso de la mimesis para hacer que los individuos relacionaran ciertos sentimientos con objetos representados (Eaton 2016: 52). Así, siguiendo el esquema presentado por Aristóteles, se le presentaría al individuo una idea de “cómo podría ser el mundo” e, idealmente, imitaría las actitudes presentadas en la representación, adoptando así un gusto inculcado.

De esa forma, retomamos la importancia —propuesta por Aristóteles— de las representaciones miméticas como guía de los individuos para llegar a vivir una vida virtuosa. Así, las representaciones pueden fungir como un entrenamiento para los distintos tipos de emociones y la intensidad con que cada individuo las percibe, con la finalidad de otorgarle a cada uno el control de su carácter respecto a las situaciones que se le presenten en la vida diaria. La única condición para esto es que los objetos representados puedan relacionarse de forma general con otros objetos del mundo real, pues de nada serviría dirigir un gusto o aversión hacia un objeto específico; los objetos o situaciones representadas deben poder relacionarse con casos cotidianos. Otro punto importante a tratar en esto, es que se debe cuidar que las representaciones miméticas no provoquen respuestas emocionales incorrectas en los individuos que las reciben, ya que esto también puede deformar el gusto de la sociedad. (Eaton 2016: 53)

Siguiendo las enseñanzas de Aristóteles, se pueden utilizar las representaciones para modificar el disgusto hacia la gordura. Un ejemplo son las pinturas de Rubens, quien retrataba mujeres corpulentas sin querer promover la aceptación de la gordura y que, sin embargo, se prestan al tipo de representaciones miméticas que se necesitan para guiar a los individuos a no presentar el problema de *gordismo* (Eaton 2016: 53 – 54). El

ejemplo de *Venus en el espejo*, de Rubens, que Eaton propone es sumamente enriquecedor, ya que el detalle en la pintura, el contraste de colores, el manejo del claroscuro y los rasgos faciales de la mujer que representa a Venus, llevan a los espectadores a tener empatía por la gordura e inclusive podrían modificar el gusto de personas que sientan aversión hacia los cuerpos gordos, sólo por relacionar la apreciación de la obra con el cuerpo representado en ella. Así mismo, dicha obra puede servir como reforzador para los individuos que han resistido la imponente aversión hacia la gordura.

No obstante, hay ciertas problemáticas en dar este trato a obras como *Venus en el espejo*, por ejemplo: (i) este tipo de tratamiento de las pinturas puede promover la objetualización sexual de la mujer; (ii) obras como las de Rubens no se encuentran al alcance de todo público, sino que pertenecen a una élite reducida. Afortunadamente, existen formas de solucionar estos problemas, por ejemplo para (i), la fotógrafa Laura Aguilar aleja la mirada masculina del cuerpo femenino al armonizar los desnudos de mujeres gordas con paisajes naturales, resaltando únicamente la belleza, la grandeza, la monumentalidad y la dignidad del cuerpo gordo. (Pérez 2013, 1; Eaton 2016: 54 – 55) En cuanto al problema (ii), cada vez es más común, en la cultura popular, que la sociedad se encuentre expuesta a publicidad incluyente que promueve la aceptación de los cuerpos gordos (Eaton 2016: 55). Desgraciadamente la respuesta publicitaria ha sido deficiente, ya que encontramos al menos dos problemas con la solución que la publicidad ofrece al *gordismo*: (a) nuevamente se centra en estetizar a las mujeres, por lo que resurge la preocupación por la objetualización sexual de la mujer; (b) la mayoría de las modelos empleadas para dichas campañas no representan con fidelidad a cuerpos gordos, pues las tallas “grandes” siguen siendo más pequeñas que una persona gorda promedio.

Eaton concluye que la publicidad que promueve la aceptación de la gordura se focaliza en la erotización femenina y que, para ser equitativos, debería erotizarse de igual manera la figura masculina gorda. Además, propone que se relacione a la figura femenina con virtudes no físicas, “representaciones que nos incitan a encontrar mujeres gordas para ser ingeniosas, carismáticas, seguras, encantadoras, elegantes, fuertes, valientes, atléticas, talentosas e imbuidas de otros rasgos que hacen atractiva a una persona” (Eaton 2016: 56).

3.8 La reapropiación de la gordura

Quizá el caso de la conocida marca de ropa *Abercrombie & Fitch* —recreada en la década de los 90's por el actual exdirector ejecutivo de la marca Mike Jeffries— fue tan importante para visibilizar el movimiento de aceptación de los cuerpos gordos como los anteriores movimientos que buscaban la positividad a favor de la gordura, pues llamó la atención de una gran parte de la población cuando se expresaron abiertamente excluyentes por las tallas. Según una nota de la BBC en 2016, “*Abercrombie & Fitch* conoció el éxito apostando a clientes jóvenes, *atractivos y delgados*” (BBC News Mundo 2016). Entre las estrategias que Jeffries implementó como parte de su visión individual de la estética en los cuerpos especificó la limitación de las tallas disponibles para que las prendas que vendía *A&F* sólo pudieran ser utilizada por individuos esbeltos.

Así mismo, podemos profundizar más en el caso de *Abercrombie & Fitch* gracias a las declaraciones del reciente documental de Netflix *White Hot: The Rise and Fall of Abercrombie & Fitch*, donde podemos evaluar un caso muy específico en el que un individuo —Mike Jeffries— impone su propia apreciación sobre los cuerpos, es decir su preferencia en cuanto a la *estética antropomórfica*, sobre más de una generación de jóvenes en E.U.A., segregando a las personas no atractivas, principalmente a los cuerpos gordos “tienes que reclutar a personas muy atractivas y así es como se ven esas personas [...] nuestros empleados en la tienda son una inspiración esencial para el cliente”; entre los requerimientos para formar parte del personal de las tiendas se especificaba “natural + estadounidense + clásico = el look *A&F*”. Según Robin Givhan, crítica independiente principal del *Washington Post*, lo que promovía Mike Jeffries a través de la marca de ropa *Abercrombie & Fitch* “era una cultura que definía la belleza como ser delgado, blanco y joven, y era una cultura a la que no le importaba excluir a la gente” (NETFLIX 2020).

“En todas las escuelas hay niños geniales y populares, y luego están los niños tan geniales”, dijo Jeffries. “Sinceramente, buscamos a los chicos geniales. Buscamos al atractivo chico estadounidense con una gran actitud y muchos amigos. Mucha gente no pertenece [a nuestra ropa], y no pueden pertenecer. ¿Somos excluyentes? Absolutamente”. (CNN 2013)

Cabe mencionar que la marca no hizo una relación directa entre las personas con cuerpos gordos y personas que no “lucen bien”, no obstante, dicha conclusión se encuentra implícita en el contexto de la declaración (Denizet Lewis 2006).

La declaración de 2006 pasó desapercibida, pero causó un gran impacto en la sociedad cuando en 2013 Jes Baker, quien hacía un blog bajo el pseudónimo *The Militant Baker*, lanzó una serie de fotos a modo de respuesta por los comentarios hechos 7 años atrás, utilizando una camiseta con el emblemático logotipo de *Abercrombie & Fitch* y modificando el logotipo en el fondo de las fotos para que dijera “Atractiva & Gorda” (*Attractive & Fat*). Además, Baker pronunció que las fotos no eran una protesta pidiendo tallas más grandes en *A&F* —cuya talla más amplia es la 10 sin importar que la mujer estadounidense promedio se encuentra entre la talla 12 y 16 (Eaton 2016: 37)—, sino que eran una protesta para visibilizar a los cuerpos gordos y para “enseñar al mundo que todos los cuerpos tienen el mismo valor” (CNN 2013).



The Militant Baker ▲

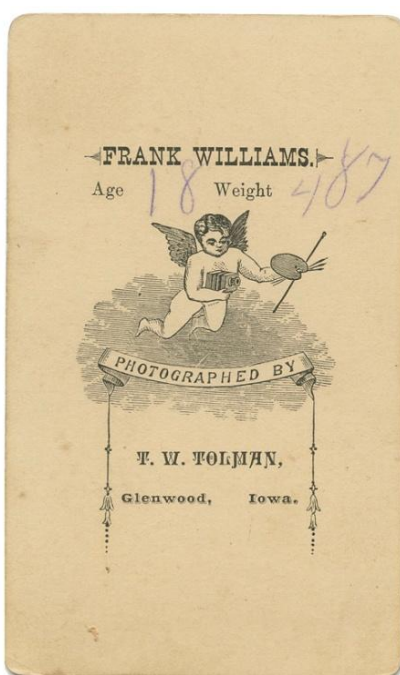
■ Atractiva & Gorda, 2013

■ Attractive & Fat, 2013

Desafortunadamente es cierto que, al ser la gordura una característica desagradable según los estándares sociales dentro de una sociedad culturalmente imperializada (Young 2000: 105), los individuos gordos sufren marginación y rechazo simplemente por el desagrado que la gordura produce en la mayoría de las personas.

Esto influye profundamente en la aceptación y la autovaloración que las personas gordas tienen de sí mismas, haciéndoles creer que por ser gordos, de antemano, merecen menos oportunidades sociales, laborales y sexuales, que un individuo delgado. Así, los individuos que presentan cuerpos gordos, comienzan a sentir desagrado de sí mismos y esto, aunque no en todos los casos, los conduce a desarrollar trastornos alimenticios mortales como la anorexia o la bulimia (Infocop 2008; Newmark-Sztainer, Eisenberg 2005).

Claro que hay varios factores que influyen en esto, por ejemplo, a finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, los gordos eran objeto de burlas y se podían ver como entretenimiento en circos de fenómenos alrededor del mundo condenados a la marginalidad (Circus Historical Society 2012). Esto llevó a estigmatizar a la gordura como algo de lo cual reírse. Hoy en día no me parecería honesto decir que la concepción de la gordura ha cambiado mucho ya que, a pesar de que existen muchas películas sobre la aceptación de la gordura, no dejan de encasillar a los individuos gordos en ciertos estereotipos de pasividad o agresividad extrema derivada de su condición gorda.



◀ C.H.S

█ Frank Williams, “el hombre gordo”, 1888

█ Frank Williams, “the fat man”, 1888

▶ Marks & Spencer

█ Publicidad de la línea Curve, 2018

█ Advertising of the Curve line, 2018

En la actualidad hay una gran diversidad de agrupaciones sociales y movimientos independientes que se posicionan en contra de la estigmatización de los cuerpos gordos. En mayo de 2019, Filo News, un noticiero virtual argentino, transmitió un reportaje acerca de la subvaloración y el menosprecio en contra de los gordos

titulado “Gordofobia: radiografía de una sociedad cruel” que hace referencia a una manifestación, una revolución llevada a cabo por individuos con cuerpos gordos que realizan actividades que, comúnmente, son consideradas privativas de las personas con cuerpos delgados o que encajan en el estereotipo occidental de lo visualmente atractivo. Llevando a cabo pasarelas modelando cuerpos gordos haciendo consciencia de la ausencia de personas gordas en los medios de comunicación y en la publicidad en general, ya que a pesar de la aparente inclusión que las distintas marcas promulgan, son muy pocas las que en verdad realizan el ejercicio no-discriminación contra los gordos.

Por otro lado, la marca *Marks & Spencer*, en 2018, lanzó una novedosa línea de tallas extras para mujeres bajo la etiqueta de “Curve” (es decir, para mujeres con “curvas”), en lugar de “Plus”, minimizando el impacto lingüístico negativo que tendría esta última en la sociedad (revisar Muttarak 2018: 1125 – 1126).

MARKS & SPENCER

LONDON

WOMEN | KIDS | MEN | LINGERIE | HOME | OFFERS



Introducing Curve

Our new Curve collection has landed. Thoughtfully designed for curvy figures in sizes 14 to 28, it's plus-size reinvented

[Shop Curve](#)





Chromat Runway

■ Tess Holliday caminando en la pasarela para *Chromat Spring/Summer 2020*

■ Tess Holliday walking the runway for *Chromat Spring/Summer 2020*

Conclusiones

En México aún no existe una ley que ayude a combatir ni determinar la discriminación a nivel institucional contra los cuerpos gordos. Y, si bien es cierto que en 2010 el Senado de la República propuso a consideración el *Proyecto de decreto que crea la ley para la prevención y combate de la obesidad* —como medida para evitar los problemas de salud y sociales que acarrea la gordura—, en ningún momento en México se propuso atacar las injusticias sociales e institucionales cometidas contra los individuos gordos (Infosen 2010). Por otro lado ese mismo año, en España, se aprobó un proyecto para mejorar la calidad alimenticia de los colegios al prohibir la comida chatarra en ellos, añadiendo a este proyecto la aprobación inmediata de una ley para perseguir la discriminación hacia las personas gordas, prohibiendo expresamente “cualquier discriminación directa o indirecta por razón de sobrepeso u obesidad” (El País 2010). Además recalca el hecho de que la mayor parte de la población con menos posibilidades, o en condición de pobreza, sufren una doble discriminación porque los individuos pertenecientes a dicho grupo social son más susceptibles a ser gordos. Este tipo de leyes obligan a las instituciones a tener consideración de los individuos con cuerpos gordos tanto en las escuelas, como en el transporte público y el sector salud.

Además, dicha ley, en México, podría promover el trato digno dentro de los servicios de salud, enseñando a los profesionales de la salud a no marginar a las personas gordas y promoviendo que las instalaciones sean inclusivas con todos los cuerpos que las visiten, entendiendo que hacer eso no implica olvidarnos del papel que la gordura juega en la salud de los individuos. Si bien, como revisamos anteriormente, la gordura no necesariamente va de la mano con los problemas de salud que comúnmente se le adjudican, aún sigue siendo un factor de riesgo para aquellos individuos que habitan los cuerpos gordos. Lo que tenemos que lograr es ofrecer servicios de salud no estigmatizantes que permitan a las personas gordas sentirse incluidos en la sociedad, puesto que eliminar la discriminación es perfectamente compatible con llevar una vida saludable.

Así mismo, debemos comprender que, como cualquier caso de *imperialismo cultural*, el gordismo es una imposición social que tiende a combatirse y debe continuar siendo parte importante de nuestras preocupaciones en una época en la que las luchas sociales se encuentran más visibilizadas que nunca. Los distintos grupos sociales que se han levantado en la última década se encuentran íntimamente entrelazados con los

individuos gordos —quienes son oprimidos de diversas formas bajo una multiplicidad de opresores—. Precisamente la cualidad interseccional de los grupos sociales debería ser la que impulsara la unión entre grupos para, colectivamente, alzar la voz en contra de injusticias poco visibilizadas como el gordismo, que debería tener tanta relevancia como otro tipo de luchas sociales, procurando siempre la reapropiación de la concepción de la *gordura* para eliminar el estigma socialmente impuesto y la marginación, así como otras formas de opresión que derivan de este, en una sociedad culturalmente imperializada.

Conclusiones

El cuerpo humano se encuentra en constante evaluación por parte de los agentes que habitan esos cuerpos, por otros individuos, por grupos sociales y por la sociedad en general. Casi siempre se encuentran sometidos ante un estereotipo culturalmente aceptado como el canon de belleza. Sin embargo, dichos cánones crean *ilusiones* de cómo deberían lucir nuestros cuerpos y sobre los parámetros que deberíamos considerar para evaluar la belleza en ellos, como si existiera una forma en los cuerpos que pudiéramos considerar una norma.

No obstante, no existen las formas normativamente bellas en lo que refiere a los cuerpos, sino que las formas que normalmente percibimos como bellas responden a cánones sociales y estándares de belleza, derivados de una imperialización cultural arraigada desde hace siglos. Dichos estándares son jerárquicos y moldeados por criterios de clase, raza y preceptos de dominación cultural que suponen una superioridad sobre el resto de las formas de la *estética antropomórfica*. Esto conlleva a la formación de una sociedad que discrimina, margina, violenta y abusa de aquellos cuerpos que se salen de la norma —razas distintas a la caucásica, personas trans, discapacitados, cuerpos gordos, etc— impuesta por la clase dominante de la sociedad. Es decir, no es que dichos individuos o grupos sociales oprimidos presenten características específicas que percibamos objetivamente como no armónicas, sino que nuestra percepción está moldeada —distorsionada o malformada— por las concepciones sociales que predominan.

La experiencia sensible que el cuerpo humano es capaz de generar es, por mucho, más completa y compleja que casi cualquier otro objeto de apreciación estética en el mundo, inclusive si es a partir del cuerpo que pertenece al agente que está percibiendo dicha experiencia. Y precisamente ahí está la clave del por qué la complejidad de la experiencia estética generada por el cuerpo humano: no estamos

limitados a la mera apreciación visual, sino que podemos disfrutar de toda apreciación sensible que nuestros sentidos nos permitan: tacto, olfato, oído, gusto y vista.

Si el cuerpo humano es la inspiración de miles de *obras artísticas*, es porque, de hecho, consideramos al mismo cuerpo como un objeto de apreciación estética. La fascinación surge desde la apreciación del cuerpo mismo. No debemos olvidar que el cuerpo no es un objeto cualquiera, al ser inseparable de la persona el cuerpo responde ante la valoración —tanto propia como externa— y es precisamente esa cualidad la que lo distingue del resto de los objetos que podemos contemplar y apreciar. Por supuesto, esto no ocurre con otros objetos: si uno ve una orquídea y la considera bella, a la orquídea le da lo mismo, no cambia su idea de sí misma ni su relación con otras orquídeas. Sin embargo, el cuerpo humano responde ante la valoración de las personas, goza, sufre, tiene relación directa con la identidad del agente moral que lo habita y estimula el autoestima de quien lo posee; la apreciación del cuerpo y las valoraciones estéticas que emitimos sobre el cuerpo de los demás, así como del propio, pueden perjudicar o favorecer al crecimiento personal y la idea que alguien se crea sobre lo que significa ser un individuo autónomo y funcional de la sociedad.

Es precisamente esa la finalidad de las diversas *revoluciones* que se han llevado a cabo durante el último siglo, en lo que respecta a los cuerpos: la aceptación colectiva de una megadiversidad de formas en los cuerpos. Una variedad inconmensurable de *estéticas antropomórficas* que deben ser valoradas desde su propia unicidad. Es verdad que nos concentramos en grupos, sin embargo no debemos perder de vista que el pertenecer a un grupo no significa perder nuestra individualidad.

En cuestión de la corporeidad humana son muchas las cualidades que influyen para describir una *estética antropomórfica* particular: la raza, el color de piel, de cabello, de ojos, la textura de la piel, su lozanía, la gordura o delgadez, las formas de los cuerpos, su estatura, etc; todas estas cualidades son igual de importantes y algunas de ellas son pasajeras, la cualidad interseccional de los grupos nos permite definirnos a nosotros mismos como parte de varios grupos sociales a la vez y en distintos momentos de su vida. Esto nos da una idea de lo importante que es la diversidad y lo presente que está en las sociedades actuales.

La inclusión y la aceptación de la diversidad como la *contra norma* son imperativas para poder dejar atrás las *ilusiones* que han dominado de forma opresora a

CONCLUSIONES

la sociedad durante generaciones —provocando injusticias a nivel familiar, escolar, laboral, institucional y personal—. Particularmente durante el principio del siglo XXI, diferentes campañas publicitarias y medios de comunicación masiva nos han presentado estándares de belleza completamente irreales. Estas expectativas son perjudiciales para el autoestima de los individuos que reciben el mensaje que los medios pretenden transmitir: “esto es la norma”. Este problema comienza a una edad temprana y sigue a los individuos durante toda su vida. En el caso de la gordura y el tamaño de los cuerpos, los estándares corporales inviables pueden conducir a trastornos alimenticios y problemas de salud, tanto física como mental. Es por eso que, la norma sobre el tamaño de los cuerpos que tiene la sociedad actual necesita desconstruirse para reconocer que todos los tipos de cuerpo son aceptables.

Por supuesto, no basta con reivindicar el gusto por el tamaño de los cuerpos, la falta de diversidad también es un problema. La representación de todas las razas y colores en el cine, la publicidad y los medios de comunicación en general influyen en los estándares de belleza porque los individuos basan su apariencia en aquello que las campañas nos venden como *deseable*, *aceptable* o *preferible*. Dejar fuera a las minorías hace que esas personas sientan que no encajan en la idea de belleza dentro de la sociedad.

La forma más viable para cambiar estos estigmas es que la sociedad misma elimine el estándar caucásico heteronormativo de belleza y deje el camino, no para un nuevo estándar que se imponga por la fuerza, sino para diferentes tipos de belleza: todas las razas, formas corporales y expresiones de género deben ser socialmente aceptables. En esencia, implica avanzar como sociedad y alejarnos de los estándares de belleza opresores. Esto les permitirá a los integrantes de los distintos grupos sociales desarrollar la confianza que todo individuo necesita para poder convertirse en agentes morales completos, dentro de una sociedad más sana en términos éticos. Necesitamos diversificarnos para adaptar la sociedad a nuestra diversidad en lugar de intentar adaptar nuestros cuerpos a la idea de belleza impuesta por una sociedad opresora.

REFERENCIAS:

IRVIN, Sherri. *Introduction: “Why Body Aesthetics?”*, in *Body Aesthetics*. Oxford University Press: U.K., 2016.

EATON, Anne W. *“Taste in Bodies and Fat Oppression”*, in *Body Aesthetics*. Oxford University Press: U.K., 2016.

LINTOTT, Sheila. *“Sex Objects and Sexy Subjects”*, in *Body Aesthetics*. Oxford University Press: U.K., 2016.

YOUNG, Iris Marion. *“Las cinco caras de la opresión”*, en *La justicia y la política de la diferencia*. Traducción de Silvina Álvarez. Ediciones Cátedra: Valencia, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos: Madrid: 1985.

BARIFFI, Francisco. *“Un chiste malo: ¿rehabilitar a las personas con discapacidad en una sociedad que discapacita?”*, en *Visiones y revisiones de la discapacidad*. Fondo de Cultura Económica: México, 2009, p.p. 101 – 122.

BARRIENTOS SALINAS, J. Alejandro; SILVA ARRATIA, Mariela A. *“Estado de la investigación sobre obesidad y sobrepeso: una revisión crítica y socioantropológica”*, en *Temas Sociales No. 46, La Paz, Mayo 2020*.

BARTKY, Sandra. *“On Psychological Oppression”*, in *Femininity and Domination*. Routledge: New York, 1990, p.p. 22 – 32.

BERGMAN, S. Bear. *“Part-Time Fatso”*, in *The Fat Studies Reader, ed. Esther Rothblum and Sondra Solovay*. New York University Press: New York, 2009, p.p. 139 – 42.

BROWN, I. *“Nurses’ Attitudes Towards Adult Patients Who Are Obese”*, in *Journal of Advanced Nursing*, 2006, 53 (2), p.p. 221 – 232.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURNYEAT, M. F. “*Aristotle on Learning to Be Good*”, in *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press: Berkeley, 1980, p.p. 69 – 92.

CAHILL, Ann. *Overcoming Objectification: A Carnal Ethics*. Routledge: New York, 2011.

CALDERÓN VARGAS, Sarah. *Construcción social de la gordura en niñas y niños de escolaridad primaria, residentes en Tijuana*. El COLEF: Tijuana, 2016.

CERVANTES, Alejandro. “*Identidad de género de la mujer*”, en *Frontera Norte*, 1994, 6 (21), Colef, Tijuana.

COPRED. *Cuerpos Disidentes: La discriminación contra las personas gordas*. Diciembre de 2020.

CUNNINGHAM, Michael R.; ROBERTS, Alan R.; BARBEE, Anita P.; DRUEN, Perri B.; WU, Cheng-Huan. “*Their Ideas of Beauty Are, on the Whole, the Same as Ours': Consistency and Variability in the Cross-Cultural Perception of Female Physical Attractiveness*”, en *Journal of Personality and Social Psychology* 68 (2), 1995, p.p. 261 – 279.

DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex*. John Murray: London, 1871.

DU BOIS, W. E. B. “*The Souls of Black Folk*”, in *Writings*. Edited by Nathan Huggins. The Library of America, New York: 1969.

DUNCAN, Otis D.; DUNCAN Beverly. “*A Methodological Analysis of Segregation Indexes*”, en *American Sociological Review*, 1955, Vol. 20, N° 2.

ETCOFF, Nancy. *Survival of the Prettiest: The Science of Beauty*. Doubleday: New York, 1999.

ETXEERRIA, Xavier. “*Naturaleza Humana y Discapacidad Intelectual*”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*. Portugal, T68, Fasc. 4, 2012, p.p. 673 – 692.

FLEGAL, Katherine M.; KIT, Brian K.; ORPANA, Heather; GRAUBARD, Barry I. “*Association of All-Cause Mortality with Overweight and Obesity*

Using Standard Body Mass Index Categories: A Systematic Review and Meta-analysis”, in *The Journal of the American Medical Association*, 2013, 309 (1): p.p. 71 – 82.

FOSTER, Gary D.; WADDEN, Thomas A.; MAKRIS, Angela P.; DAVIDSON, Duncan; SANDERSON, Rebecca; ALLISON, David B.; KESSLER, Amy. “*Primary Care Physicians’ Attitudes about Obesity and Its Treatment*”, *Obesity Research*, 2003, 11 (10): p.p. 1168 – 11677.

FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Traducción de Jorge Mellado. Siglo XXI Editores: México, 2005.

GERY, P. Guy; BERKOWITZ, Zahava; TAI, Eric; HOLMAN, Dawn M.; JONES, Sherry Everett; RICHARDSON, Lisa C. *Indoor Tanning Among High School Students in the United States, 2009 and 2011*, in *JAMA Dermatology* 150 (5): 2014, 501 – 11.

GIMLIN, Debra.. *Body Work: Beauty and Self-Image in American Culture*. University of California Press: Berkeley, 2002.

HALL, Kim Q. “*‘Not Much to Praise in Such Seeking and Finding’: Evolutionary Psychology, the Biological Turn in the Humanities, and the Epistemology of Ignorance*”, en *Hypatia* 27(1), 2012, p.p. 28 – 49.

HAMERMESH, Daniel S. *Beauty Pays: Why Attractive People Are Most Successful*. Princeton University Press: New Jersey, 2011.

HATFIELD, Elaine; SPRECHER, Susan. *Mirror, Mirror: The Importance of Looks in Everyday Life*. SUNNY Press: New York, 1986.

HEBL, Michelle R.; XU, J. “*Weighing the Care: Physicians’ Reactions to the Size of a Patient*”, in *International Journal of Obesity*, 2001, 25 (8): p.p. 1246 – 52.

HORBATH, Jorge; GARCÍA, Amalia. “*La participación ciudadana de los jóvenes mexicanos en la construcción social y democrática del país al inicio del Siglo XXI*”, en *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 2013, 8 (1), UMNG, Bogotá, p.p. 137 – 160.

KANT, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Traducida por Alejo García Moreno y Juan Ruvira. Librerías de Francisco Iravedra: Madrid, 1876.

KLAYMAN, Alyson. *White Hot: The Rise and Fall of Abercrombie & Fitch*. Producción de Aliklay y Secondnature en asociación con Cinetic Media, All3media y Cannibal Content. NETFLIX: 2022.

LOSARDO, Ricardo Jorge. “*Canon de las proporciones humanas y el Hombre de Vitruvio*”, en *Revista de la Asociación Médica Argentina*. Buenos Aires, Vol. 128, Número 1 de 2015.

LUGO, Guadalupe. “*Obesidad en padres acentúa diabetes e infertilidad en hijos y nietos*”, en *Gaceta UNAM*, julio, 2019.

MARCUSE, Herbert. *La sociedad opresora*. Traducción de Italo Manzi. Editorial Tiempo Nuevo: Caracas, 1970.

MCKINLEY, N. M.; HYDE, J. S. “*The objectified body consciousness scale: Development and validation*”, en *Psychology of women quarterly*, 1996, 20(2), p.p. 181 – 215.

Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad. *Estudio ALADINO 2015. Estudio de vigilancia del crecimiento, alimentación, actividad física y desarrollo Infantil y obesidad en España, 2015*. Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad – AECOSAN: Madrid, 2016.

MONROY GARDUÑO, Victor. *Relación del acoso escolar y obesidad en estudiantes de nivel secundaria*. UAEM: México, 2015.

MUTTARAK, Raya. “*Normalization of Plus Size and the Danger Unseen Overweight and Obesity in England*”, in *Obesity*, July 2018, volume 26, number 7, p.p. 1125 – 1129.

NEUFELD, Lynnette; HERNÁNDEZ CORDERO, Lia Fernald; RAMAKRISHNAN, Usha. “*Overweight and Obesity Doubled Over a 6-year Period in Young Women Living in Poverty in Mexico*”, in *Obesity* 16(3), 2008, p.p. 714 – 717.

NEUMARK-SZTAINER, Dianne; EISENBERG, Maria. “*Weight Bias in a Teen's World*”, in K. D. Brownell, R. M. Puhl, M. B. Schwartz, & L. Rudd (Eds.), *Weight bias: Nature, consequences, and remedies*, 2005, p.p. 68 – 79.

PATZER, Gordon. *The Physical Attractiveness Phenomena*. Plenum: New York, 1985.

PEREZ, Daniel. “*Chicana Aesthetics: A View of Unconcealed Alterities and Affirmations of Chicana Identity through Laura Aguilar's Photographic Images*”, in *LUX: A Journal of Transdisciplinary Writing and Research from Claremont Graduate University* 2 (1): 2013, Article 22.

PLATÓN. *Diálogos, tomo III, Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción, introducción y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986.

PUHL, Rebecca M.; HEUER, Chelsea A. “*The Stigma of Obesity: A Review and Update*”, *Obesity*, 2009, 17 (5): p.p. 941 – 64.

QUINN, Gerard. “*Next steps Towards a United Nations Treaty on the Rights of Persons with Disabilities*”, en *Disability rights*. Burlington: England, 2005, p.p. 519 – 541.

QUINN, Gerard; DEGENER, Theresia. *Derechos humanos y discapacidad. Uso actual y posibilidades futuras de los instrumentos de derechos humanos de las Naciones Unidas en el contexto de la discapacidad*. ONU: New York, 2002.

RHODE, Deborah L. *The Beauty Bias*. Oxford University Press: New York, 2010.

RODRÍGUEZ CONTRERAS, Verónica; OROZCO, Maribel; SANTAMARÍA, Sergio; IGLESIAS, Antonia; TOLENTINO, Alfredo. “*Salud y obesidad en adolescentes*”, en *Revista Científica Electrónica de Psicología, Icsa-UAEH*, 2010, (10), p.p. 9 – 17.

ROTHBLUM, Esther. “*The Stigma of Women's Weight: Social and Economic Realities*”, in *Feminism and Psychology* 2 (1): 1992, p.p. 61 – 73.

SALINAS, Daniela F. “Estándares de belleza y cultura en la manifestación de anorexia en jóvenes del corregimiento de Bellavista en Ciudad de Panamá”, en *Punto Cero*, 2015, Año 20 – N° 31 – 2° Semestre, p.p. 35 - 54, Universidad Católica.

SANTA MARÍA, Leticia Elisabet. *Taller de Comunicación Humana*. Santa María Ediciones: México, 2010.

SUÁREZ, Estela. “Mujer y marginalidad”, en *Debate feminista*, 1994, vol. 9, México, p.p. 389 – 408.

TIGGEMANN, M.; ROTHBLUM, E. D. “Gender differences in internal beliefs about weight and negative attitudes towards self and others”, en *Psychology of Women Quarterly*, 1997, 21(4), p.p. 581 – 593.

VALENTINE, David. *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Duke University Press: Durham, 2007.

¿Qué pasa con las salud mental de las personas gordas?, por Jimena Caro y Brenda Mato en El grito del Sur: <https://elgritodelsur.com.ar/2022/03/que-pasa-con-salud-mental-de-las-personas-gordas.html> (Revisado en Septiembre de 2022).

‘I just shut up and bear it’: What it’s like to travel while larger-bodied, by Meaghan Wray in Global News, 2020: <https://globalnews.ca/news/6373156/travelling-while-fat/> (Revisado en Agosto de 2022).

“Attractive & Fat” ad spoofs Abercrombie, por Sarah LeTrent en CNN, 2013: <https://edition.cnn.com/2013/05/23/living/abercrombie-attractive-and-fat/index.html> (Revisado en Mayo de 2022).

“El COVID nos trajo discriminación”: Niegan empleo por tener diabetes, hipertensión y obesidad, por Tania Casasola en Animal Político: <https://www.animalpolitico.com/2020/09/covid-niegan-empleo-enfermos-diabetes-hipertension-obesidad-discriminacion/> (Revisado en Agosto de 2022).

“*The Man Behind Abercrombie & Fitch*”, in Salon, January 24, by Benoit Denizet-Lewis, 2006: <http://www.salon.com/2006/01/24/jeffries/> (revisado en Abril de 2022).

1791: Declaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne, por Olympe de Gouges en Ligue des Droits de l’Homme: <https://www.ldh-france.org/1791-DECLARATION-DES-DROITS-DE-LA/> (Revisado en Mayo de 2022).

20 momentos clave del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos, por David Miranda en Historia National Geographic: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/historia-lucha-racial-estados-unidos_15605 (Revisado en Mayo de 2022).

Abercrombie & Fitch: la dura caída de la marca que apostó por los jóvenes guapos y esculturales, en BBC News Mundo, 2016: <https://www.bbc.com/mundo/38046854> (Revisado en Mayo de 2022).

Accesibilidad, en INDEPEDI: <http://data.indepedi.cdmx.gob.mx/acc.html> (Revisado en Agosto de 2022).

Are airplane seats getting dangerously small? The FAA is about to find out, by Hannah Sampson in The Washington Post, 2019: <https://www.washingtonpost.com/travel/2019/09/30/are-airplane-seats-getting-dangerously-small-faa-is-about-find-out/> (Revisado en Agosto de 2022).

Cacomorfobia, en EcuRed: <https://cecured.cu/Cacomorfobia> (Revisado en Agosto de 2022).

Cacophobia (Fear of Ugliness), en Cleveland Clinic: <https://my.clevelandclinic.org/health/diseases/22554-cacophobia-fear-of-ugliness> (Revisado en Mayo de 2022).

Cánones de la figura humana, por Noelia Ruíz en Blog DSigno, 2017: <https://www.dsigno.es/blog/disenio-de-moda/canones-de-la-figura-humana> (Revisado en Enero de 2020).

Diversidad corporal, pesocentrismo y discriminación: la gordofobia como fenómeno discriminatorio, por Lucia Mancuso, Betania Longhi y María Gabriela Pérez en Revista INCLUSIVE, 2021:

<https://www.argentina.gob.ar/inadi/revista-inclusive/diversidad-corporal-pesocentrismo-y-discriminacion-la-gordofobia-como> (Revisado en Agosto de 2022).

En México, ser indígena representa discriminación, marginación y pobreza: Encuesta UNAM, por Natividad Gutiérrez Chong para Boletín UNAM: https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2016_490.html (Revisado en Junio de 2022).

King & Franklin Colossal Show 1888, in Circus Historical Society, 2012: <http://circushistory.org/History/KingFranklin1888.html> (Revisado en Noviembre de 2020).

La lucha contra el apartheid: lecciones para el mundo de hoy, por Enuga S. Reddy para Crónica ONU: <https://www.un.org/es/cr%C3%B3nica-onu/la-lucha-contra-el-apartheid-lecciones-para-el-mundo-de-hoy> (Revisado en Mayo de 2022).

Los trastornos alimentarios, obesidad y sobrepeso, por Rosa María Raich Escursell en Infocop, 2008: https://www.infocop.es/view_article.asp?id=1728 (Revisado en Agosto de 2022).

MAIR, Carolyn. “*The influence of body image on mental health*”, en *The British Psychological Society Blog*, 2019: <https://www.bps.org.uk/blogs/guest/influence-body-image-mental-health> (Revisado en Mayo de 2019).

MOSSMAN, J. A.; PACEY, A. A. “*The fertility fitness paradox of anabolic-androgenic steroid abuse in men*”, en *Journal of Internal Medicine*, 2019: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/joim.12884> (Revisado en Junio de 2022).

MOSSMAN, J. A.; PACEY, A. A. “*The Mossman-Pacey Paradox*”, en *Journal of Internal Medicine*, 2019(b): <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/joim.12885> (Revisado en Junio de 2022).

Only the Accused Were Innocent, por David M. Oshinsky en The New York Times: <https://www.nytimes.com/1994/04/03/books/only-the-accused-were-innocent.html> (Revisado en Mayo de 2022).

Plus-size travelers spark new movement to accommodate people 'flying while fat', by Christian Spencer in The Hill, 2021: <https://thehill.com/changing-america/respect/accessibility/563313-plus-size-travelers-spark-new-movement-to-accommodate/> (Revisado en Agosto de 2022).

Proporciones de la figura humana, en Althos Formación: <https://cursopersonalshopper.net/proporciones-de-la-figura-humana/> (Revisado en Junio de 2021).

The Rebellious History of the Fat Acceptance Movement, por Linda Gerhardt en Center for Discovery Eating Disorder Treatment: <https://centerfordiscovery.com/blog/fat-acceptance-movement/#:~:text=Or%2C%20rather%2C%20a%20%E2%80%9Cfat,loudly%20fat%20without%20being%20apologetic> (Revisado en Mayo de 2022).

Vivir trans en México*, por Vania Pigeonutt para Pie de Página: <https://piedepagina.mx/vivir-trans-en-mexico/> (Revisado en Mayo de 2022).

What's up with Cacomorobia?, by Pat Hartman in Childhood Obesity News: <https://childhoodobesitynews.com/2021/03/09/whats-up-with-cacomorobia/> (Revisado en Julio de 2021).