

Universidade Federal da Paraíba

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

**A emergência de uma Sociologia Gorda como uma
Sociologia do Transborde:
implicações das corporalidades gordas para o pensamento contemporâneo**

Luciana Pionório Rocha de Arandas

Orientadoras: Prof^a. Dra. Simone Magalhães Brito

Prof^a. Dra. Nicole Louise Teles de Macedo Pontes

João Pessoa – PB

2023

Luciana Pionório Rocha de Arandas

**A emergência de uma Sociologia Gorda como uma
Sociologia do Transborde:
implicações das corporalidades gordas para o pensamento contemporâneo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, com linha de pesquisa em Culturas e Sociabilidades, da Universidade Federal da Paraíba para obtenção do grau de Doutora em Sociologia.

Orientadoras: Prof^a. Dra. Simone Magalhães Brito e Prof^a. Dra. Nicole Louise Teles de Macedo Pontes.

João Pessoa – PB

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A662e Arandas, Luciana Pionório Rocha de.

A emergência de uma sociologia gorda como uma sociologia do transborde : implicações das corporalidades gordas para o pensamento contemporâneo / Luciana Pionório Rocha de Arandas. - João Pessoa, 2023. 171 f. : il.

Orientação: Simone Magalhães Brito.

Coorientação: Nicole Louise Teles de Macedo Pontes. Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Sociologia. 2. Sociologia gorda. 3. Sociologia do transborde. 4. Ativismo. 5. Estética de combate. 6. Redes sociais - Internet. I. Brito, Simone Magalhães. II. Pontes, Nicole Louise Teles de Macedo. III. Título.

UFPB/BC

CDU 316(043)

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

ATA Nº 4/2023 - PPGS (11.01.15.73)

Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO

João Pessoa-PB, 14 de Fevereiro de 2023

**ATA DA REUNIÃO EXTRAORDINÁRIA DA BANCA EXAMINADORA COMPOSTA PARA AVALIAR A
ALUNA LUCIANA PIONÓRIO ROCHA DE ARANDAS**

Aos 14 dias do mês de fevereiro de 2023, às 14 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de defesa de Tese, intitulada: "**A Emergência de uma Sociologia Gorda como uma Sociologia do Transborde**" apresentada pela discente **Luciana Pionório Rocha de Arandas**, estando a Comissão Examinadora composta pelos docentes: Simone Magalhães Brito (PPGS/UFPB), Rogério de Souza Medeiros (PPGS/UFPB), Samária De Araújo Andrade (UESPI), Maria Luisa Jimenez Jimenez (UFRJ) e Andressa Lidicy Morais Lima (PPGAS/UNB). Dando início aos trabalhos, a professora Simone Magalhães Brito, na qualidade de Presidente da Comissão, convidou os demais integrantes da Banca Examinadora para compor a mesa. Em seguida foi concedida palavra à defendente para expor uma síntese de sua Tese que, após, foi arguida pelos membros da Comissão Examinadora. Encerrados os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a Tese, à qual foi atribuído o seguinte conceito de APROVADA e indicou sua PUBLICAÇÃO em formato de livro. A seguir foi encerrada a reunião, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com a Lei, expedir o respectivo Diploma de **DOUTORA EM SOCIOLOGIA**.

(Assinado digitalmente em 23/02/2023 14:28)
ROGERIO DE SOUZA MEDEIROS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Matrícula: 2679192

(Assinado digitalmente em 14/02/2023 17:34)
SIMONE MAGALHAES BRITO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Matrícula: 1363922

Processo Associado: 23074.012940/2023-75

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: **4**, ano: **2023**, documento (espécie): **ATA**, data de emissão: **14/02/2023** e o código de verificação: **e6ccc6bbac**



"Mãos" – Foto de Milena Paulina

“Escrevo para aquelas que no meio das horas sentem uma pontada forte lá dentro,
Aquele pontada que diz que estamos perdidas,
Aqueles que respiram fundo quando o pensamento invade
acho
que
estou
enlouquecendo
Depois voltam a si
e mesmo cheias de incertezas continuam.”

(Ryane Leão *in* Tudo Nela Brilha e Queima)

Para Nalu e Luna, com todo o meu amor.

RESUMO

Este estudo resulta do entrelaçamento da produção acadêmica existente nos estudos do corpo com as produções mais recentes da teoria feminista, utilizando o aporte metodológico da etnografia virtual, considerando as redes sociais da internet o território da pesquisa, com recortes do *Instagram*, buscando responder sobre como as estratégias de performance das mulheres gordas na internet quebram os padrões sociais estabelecidos para a sua existência. As perguntas orientadoras são as seguintes: quando o ativismo das mulheres gordas opera suas performances, o que busca instaurar? Existe uma estética/ética nova a ser estabelecida? O que elas estão conseguindo instaurar? Principalmente, voltando a análise sobre/para quem/em favor de quê? Este questionamento central, por sua vez, fez emergir a tese principal da pesquisa: a de que a visão da Sociologia do Corpo, em seus cânones, não dá conta da complexa especificidade dos corpos gordos. Os estudos sobre os corpos gordos, sustentados pela Sociologia do Corpo, ainda delimitam suas análises ora sobre doença (focado na obesidade), ora sobre estética (pelo viés dos padrões de beleza) e ora sobre gênero (centrado principalmente no impacto da gordura sobre as mulheres). Esse fatiamento acaba por revelar uma face mais cruel da sociologia para com os corpos gordos ao contribuir para o apagamento da sua inteireza, no sentido da sua condição humana primeira, que os difere da ideia de animal de laboratório a ser destrinchado para fins científicos. Aqui, esse problema, que parece ter sua raiz numa questão metodológica central, como é a do recorte temático das pesquisas, é enfrentado a partir da análise sobre as estratégias de performances da Vivência gorda, tomando-a como uma especificidade de ativismo dentro das lutas antigordofobia, nas redes sociais da internet. Considera-se, ainda, a questão de classe como categoria balizadora capaz de operar as diferenciações para e entre as pessoas gordas. Para tanto, uma questão que se impõe desde já como ponto de partida deste estudo refere-se à análise dos corpos gordos em sua complexidade de camadas que sobrepõem todos esses aspectos amplamente estudados pela Sociologia do Corpo de forma apartada, fatiada. O impulso teórico que emerge das análises do ativismo das mulheres gordas nas redes sociais da internet está tomando como exemplo o que aconteceu nas pesquisas sobre o corpo negro, quando os estudos sobre raça/cor estabeleceram um campo próprio, para dar conta das especificidades das experiências vivenciadas pelas pessoas negras. A tese conta com dois objetivos: (i) um estudo do ativismo dentro das redes sociais (*Instagram*) e, (ii) impulso teórico de estabelecer análise a partir de uma Sociologia Gorda como uma Sociologia do Transborde.

Palavras-chave: Sociologia Gorda, Sociologia do Transborde, Ativismo, Estética de Combate, Redes Sociais da Internet.

ABSTRACT

The emergence of a Fat Sociology as a Sociology of Transborder.

This study relies upon the intertwining of the existing academic production on/about the body and the most recent discussion on feminist theory, by ways of virtual ethnography as a methodological tool, while considering online social networks as the research territory, and Instagram as its particular locus, and seeking to answer how the performance strategies of fat women on the internet break the social standards established for their existence. The guiding questions proposed here are the following: when women's fat activism operates their performances, what do they seek to establish? Is there a new aesthetic / ethics they are willing to push forth? What are they managing to implement? In short, the analysis proposed here looks back into "to whom" or "in favor of what" is fat activism being built? This central questioning, in turn, brought out the main thesis of the research: that the classic studies within the Sociology of the Body, and its canons, do not account for the complex specificity of the fat body. Studies on the fat body, supported by the Sociology of the Body, still delimit their analyses on diseases/health issues (focused mostly on obesity), on aesthetics (through the bias of beauty standards) and, last but not least, on gender issues (focused mainly on the impact of fat on women and their social lives). This slicing/splitting up of the fat body as a study object ends up revealing a crueller face of sociology towards fat bodies, one that reinforces the erasure of their wholeness, losing sight of their human condition, which differs from the idea of a laboratory animal to be unravelled for scientific purposes. Such problem, which seems to be rooted in a central methodological issue, can be better understood through the analysis of Fat Dissident's performance strategies, taking it as a specificity of activism within anti-fatphobia struggles taking place online through social networks. The question of class is also considered as a landmark category capable of operating the differentiations for and between fat people. To this end, an issue that is already imposed as a starting point of this study, refers to the analysis of the fat body in its complexity of layers that overlap all these aspects widely studied by the Sociology of the Body in a separate, split up way. The theoretical impulse that emerges from the analysis of the activism of fat women on social networks online, is taking as an example what happened in the research on the black body, when the studies on race/color established their own field, to account for the specificities of women experiences lived by black people. Henceforth, the research proposed here has two objectives: (i) to study activism within the issues of social networks (Instagram) and, (ii) to analyse, as a theoretically important and innovative approach, the intricate workings of a Fat Sociology as a Sociology of Transborder.

Keywords: Fat Sociology, Sociology of Transborder, Activist, Combat Aesthetics, Online Social Networks.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, de todo o meu coração, a todas as pessoas gordas e dissidentes que tiveram a coragem de erguer suas vozes dentro e fora do meio acadêmico.

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	10
Contexto de elaboração da tese	10
Situando as mudanças no recorte do objeto de pesquisa – do movimento <i>Body Positive</i> ao ativismo da Vivência gorda	13
Situando as escolhas metodológicas da pesquisa – o empírico emergindo um impulso teórico para a Sociologia do Transborde	19
<i>Capítulo 1</i>	28
<i>As Redes Sociais da Internet como Espelho Público</i>	28
1.1 O ativismo na internet: “entrar na luta como sujeitos e não como objetos”	34
1.2 O Espelho Público: práxis ativista e construção epistemológica	39
1.3 Pessoas Gordas: da “desidentificação” para a construção de uma categoria social	45
<i>Capítulo 2</i>	53
<i>Do “Beautiful” Instagramável ao Ativismo da Vivência gorda</i>	53
2.1 “ela fica bonita quando está com raiva?”: o gosto se discute, o gosto não é pessoal	66
2.2 O papel das <i>Hashtags</i> na Estruturação do Ativismo pela Despadronização Corporal nas Redes Sociais da Internet	72
2.3 Do <i>Body Positive</i> ao estudo da Vivência gorda: a imersão no campo reposicionando as lentes sociológicas da pesquisa	81
<i>Capítulo 3</i>	93
<i>O Espelho Público em Ação: o dismantling da previsibilidade e as batalhas moralizantes.</i>	93
3.1 A Estética de combate: Pessoas Gordas Nuas entre Conservadorismos Moralizantes e a Censura no <i>Instagram</i> .	98
3.2 Toda nudez será castigada?	109
3.3 A vivência gorda na moda e a moda para as mulheres gordas	112

3.4 “Na saúde e na doença”: os memes gordofóbicos e o acirramento do pânico moral com os corpos gordos na quarentena.	126
Capítulo 4	146
<i>Em busca de uma Sociologia Gorda como uma Sociologia do Transborde</i>	<i>Error! Bookmark not defined.</i>
4.1 Pesquisa gorda e as disputas de legitimidade e autoridade no campo sociológico	153
Considerações Finais	159
Referências	161

LISTA DE ABREVIATURAS

BoPo – *Body Positive*

Tags – *Hashtags*

LGBTQIAP+ – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Travestis, Queers, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e todas as demais existências de gêneros e sexualidades.

NAAFA – Associação Nacional para o Avanço da Aceitação da Gordura.

SOP – Síndrome do Ovário Policístico.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mosaico de fotos de paisagens extraído do livro *Instagram and Contemporary Image* de Lev Manovich.

Figura 2 – Mosaico de fotos dos usuários da Revista Kinfolk extraído do livro *Instagram and Contemporary Image* de Lev Manovich.

Figura 3 – Modelo Sasha Pallari comparando seu rosto com e sem uso de filtro do *Instagram*.

Figura 4 – Capa da Revista Veja, edição nº 2511, de 4 de janeiro de 2017/ Capa da revista Isto é, edição nº 2417, de 6 de abril de 2016.

Figura 5 – Harnaam Kaum

Figura 6 – Sem Título. Foto de Milena Paulina.

Figura 7 – “Sente-se”. Foto de Milena Paulina.

Figura 8 – “As Pontes são Nossas Mãos”. Foto de Milena Paulina.

Figura 9 – Print de tela do perfil do *Instagram* @coisas.antigordo

Figura 10 – Cadeira e comentários – Print de tela do perfil do *Instagram* @coisas.antigordo

Figura 11 – Malu Jimenez fotografada por Priscila Beal.

Figura 12 – Malu Jimenez fotografada por Salomão.

Figura 13 – Bruno Gagliasso e Giovanna Ewbank em post no *Instagram*.

Figura 14 – Thaís Carla e Israel em post no *Instagram*.

Figura 15 – Belo e Gracyanne em post no *Instagram*.

Figuras 16, 17 e 18 – Mulheres nuas e seminuas em post no *Instagram* no perfil da Playboy.

Figuras 19 e 20 – Perfil de Katie Sturino no *Instagram* utilizando a #MakeMySize

Figuras 21, 22 e 23 – Montagem a partir do perfil de Katie Sturino no *Instagram* utilizando a #SuperSizeTheLook

Figuras 24 e 25 – Print das seções das Lojas Marisa e C&A.

Figuras 26, 27 e 28 – Leitura social da moda para mulheres gordas. Montagem a partir de posts do perfil @nãotenhamroupa no *Instagram*.

Figura 29 – Modelo 3D feito a partir de um corpo gordo exposto na Feira Pop Plus em SP (2020). Foto: acervo pessoal.

Figuras 30 e 31 – Thaís Carla nua e em close de seios e barriga.

Figura 32 e 33 – Helen Valias. Foto do Perfil de Helen no *Instagram* (@atletadepeso).

Figura 34 – Montagem de fotos com pessoas que utilizaram a #BoycottTheBefore

Figura 35 – Meme gordofóbico propagado na quarentena da Covid-19 no *Instagram*.

Figura 36 – Meme gordofóbicos propagado na quarentena.

Figura 37 – Balança “saudabilidade”. Acervo pessoal.

Figura 38 – Reprodução da imagem do verbete “É Pela sua Saúde” do livro *Pequeno Dicionário Antigordofóbico* de Agnes Arruda (2022).

Figura 39 – “O Grito”. Foto de Milena Paulina (2018).

INTRODUÇÃO

*“Para sobreviver à fronteira
Você deve viver sem fronteiras
Ser um cruzamento.”*

(Gloria Anzaldúa)

CONTEXTO DE ELABORAÇÃO DA TESE

Esta pesquisa tem seu contexto de elaboração inserido no período entre 2018-2022. Isso significa que a produção deste trabalho, ao se situar na contramão da emergência do bojo do acirramento dos valores conservadores no Brasil, também é impactada por ele, e reflete a instauração desse cenário, cuja tônica das demandas governamentais, desde então, buscou dar vazão a sanha de uma parcela da sociedade, de atar cada vez mais forte o nó da expectativa social tida como “normal” à heteronormatividade, seus códigos e normas como único modelo de vida aceitável.

Com o processo eleitoral brasileiro de 2018 presenciamos uma campanha tensa e polarizada, pautada pelo uso de elementos de comunicação que seguiam na contramão do esclarecimento. “Nós vamos acabar com o politicamente correto”. “Nós vamos acabar com o ativismo no Brasil”. O uso da estratégia de criar ruídos ao espalhar notícias falsas e, de tão absurdas, fantasiosas, favorecer a confusão e a manipulação dos fatos para o resultado do pleito eleitoral foram pautados, sobretudo, por questões que polarizavam aspectos morais das religiões cristãs conservadoras com as lutas por direitos, de modo particular, o das mulheres, dos indígenas, das pessoas negras e da comunidade LGBTQIAP+.

Com a instauração do governo, declaradamente antifeminista, presenciamos o abandono das políticas sociais que se colocavam numa perspectiva de luta por Direitos Humanos. Com isso, a parcela da sociedade que se viu representada por essa sanha do desmonte dos direitos humanos e sociais fez e ainda faz coro ao emaranhamento da normalidade às ideias e ideais de cunho eugenista e com evidentes tendências fascistas. Nesse sentido, as falas e decisões governamentais, ao encontrar eco na sua farândola de apoiadores, configurou-se como a representação dessa ira desatada na busca para atropelar tudo que a luta pela diversidade e o direito à diferença representam.

Em se tratando do Brasil, nunca deixará de ser oportuno destacar que, pós-eleições de 2018, ficamos à deriva com um (Des)Governo Federal que teve como marcas o negacionismo científico e a crueldade como baliza das decisões políticas, impactando diretamente o (des)incentivo da produção acadêmica e científica brasileira, da cultura e dos modos de vida pautados na diversidade.

Desde o início, esse estado de confusão, ao culminar na instauração desse governo, atuou no *modus operandi* do “disse ontem/desdiz amanhã” como política oficial de Estado. Com esse embaralhamento intencional, que tem ares de desgoverno ao governar, buscou fazer acreditar que não se sabia para que lado iria. “Nós não temos ideologia”, diziam e ainda dizem. “Nós vamos combater as ideologias”, *idem*. Ideologia, na boca deles, na verdade, sempre esteve sendo usada como imputação de um rótulo negativo conferido às lutas e bandeiras levantadas tradicionalmente pelos movimentos políticos alinhados à esquerda, passando a reforçá-los como sinônimo de desviante, abjeto, um inimigo a ser combatido.

Diante desse cenário brasileiro, uma pergunta que rondava o processo inicial da pesquisa, em março de 2018, passava pelo seguinte questionamento: como serão governados os corpos em sua diversidade por um Estado que flerta com a estética fascista, e cujo padrão de beleza e ética estão assentados na ideia da virilidade masculina, branca, sóbria, austera e heteronormativa? Com o passar dos anos foi notório observar essa forma de governar instalando-se como uma grave ameaça a tudo o que perpassava o campo dos valores, na direção da construção de uma ética de reconhecimento, do direito à diferença e à diversidade, uma vida digna e contra a estigmatização e naturalização dos preconceitos.

Hoje, a resposta já está dada. No Brasil dos tempos atuais, os corpos diversos (negros, gordos, trans, lésbicos etc.) estiveram no centro da ameaça da sanha social fascista. Ao se ver representada, esta parcela da sociedade reforçou o apoio ao encabeçamento das políticas atuais na busca por engendrar regimes normalizadores, trabalhando material e simbolicamente de forma articulada e intensa no atravessamento do cotidiano. O desafio posto desde então para os que não se alinham com essa onda conservadora esteve no esforço de colocar em prática o lema da “existência como sinônimo de resistência”.

Atuar sob a perspectiva da diversidade e do direito à diferença sempre foi, em si, uma tarefa árdua, exigente de paciência e de criatividade nas cotidianidades resistentes, sem perder de vista o viés coletivo. Nesses tempos, mais do que nunca, essa situação colocou todas as

pessoas que acreditam e, de modo particular, aquelas que assumem posições nas linhas de frente ativistas ao defenderem os Direitos Humanos, em constante estado de alerta para contestar as decisões políticas diárias que insistiam em colocar os corpos diversos, indisciplinados, desejosos, subversivos, desobedientes e transbordantes sob suas “políticas de cabresto”.

Com isso, vale considerar que essa pesquisa está situada no que parece ser o ápice da onda conservadora no país, cuja política não só autorizava/legitimava discursos e atitudes de ódio, como também espetacularizou ela própria seus episódios. Esse cenário configurou um desafio também para o andamento da pesquisa, posicionada sob uma ótica ativista e teórica feminista, considerando que essas manifestações de ódio incidem, de forma intensa, sobre o direito aos corpos dissidentes como corpos possíveis.

E ainda, nos tempos atuais, se manifestam de forma intensa no território da pesquisa, isto é, por meio das interações nas redes sociais da internet. Nesse sentido, etnografar o ativismo da vivência gorda a partir dessas movimentações nas redes sociais da internet, nesse cenário, significou observar um espelho. Esse espelhamento era reflexo do acirramento do ódio aos corpos divergentes por meio das interações sociais cotidianas mediadas pelo computador. Um fator agravante que contribui para esse acirramento também está no fato de que as interações mediadas pelo computador, ao permitirem conversações em que não é necessário o contato face a face, comumente, levam a crer que se trata de um território sem regras e sem leis e, como tal, sem consequências para os atos violentos, a exemplo dos que emergiram nos discursos de ódio no Brasil.

No país, também reside uma confusão normativa e social sobre as fronteiras entre a liberdade de expressão e as possibilidades de penalização dos crimes motivados por discurso de ódio/intolerância expressos na internet. Assistimos, reiteradamente, ao direito a expressar-se livremente, dentro de um regime democrático, sendo invocado na tentativa de acobertar manifestações preconceituosas, machistas, xenofóbicas etc. Isso serviu e ainda tem servido para que a sensação de impunidade encoraje ainda mais as atitudes racistas, transfóbicas, machistas e gordofóbicas nas interações dentro dos ambientes virtuais e fora dele.

Sendo assim, é válido considerar que os dados coletados durante o período de 2018-2022 refletem esse acirramento do conservadorismo, dos crimes de ódio na internet e que emergem socialmente como atos de repúdio e abjeção aos corpos diversos. No entanto, ao mesmo tempo que vivenciamos a prática dos discursos de ódio na internet, legitimadas na

atuação governamental no país naquele momento, também verificamos a intensificação de um levante de resistência. Essa resistência é, sobretudo, feminista, e vem atuando contra a instauração de um estado de incivilidade que tem desafiado e convocado a resistência feminista para algo semelhante à retomada das bases do feminismo, quando alinhado com o lema do final da década de 1960, cuja bandeira anunciava que “o pessoal é político”. Houve uma retomada dessa discussão dentro dos movimentos sociais e ativistas.

Um primeiro impacto constatado no andamento da pesquisa, após esse período inicial da instauração desse cenário no Brasil, refere-se à evidente mudança de atitude observada nos movimentos sociais e no ativismo em defesa dos direitos humanos no país. De uma forma geral, a luta em favor de uma sociedade mais justa e diversa foi dando lugar para a compreensão de que o foco da atuação precisaria voltar-se, principalmente, para assegurar o que já havia sido conquistado. Tendo em vista que, quando a intolerância mostra sua face sem reservas, as possibilidades de avanço/conquistas são mínimas e, em diversos casos, têm sido nulas ou retrocedentes. Isso significou para o ativismo brasileiro atuar sob a premissa de que nesses tempos urge defender o óbvio, uma vez que o óbvio perde cada vez mais sentido/lugar, especialmente no âmbito das políticas públicas.

Esse cenário político também tem desafiado a defesa de direitos humanos como um campo de luta coletiva que precisa realizar-se cada vez mais na interseccionalidade das causas. Nesse sentido, os movimentos sociais, os coletivos de luta, as e os ativistas têm sido instados para dinâmicas que convocam para o (des)enclausurar das suas causas, assim como os estudos/pesquisas que derivam dessas atuações. Considerando que as pessoas são um conjunto de atributos sociais entrelaçados, a defesa dos direitos humanos e as pesquisas têm se realizado, cada vez mais, dentro dessa perspectiva do contato, por meio dos somatórios das lutas incorporadas nas vivências sociais dos grupos ou indivíduos.

SITUANDO AS MUDANÇAS NO RECORTE DO OBJETO DE PESQUISA – DO MOVIMENTO *BODY POSITIVE* AO ATIVISMO DA VIVÊNCIA GORDA

Em meio à emergência desse cenário político, a escrita do projeto desta tese também foi inicialmente motivada pela constatação da chegada ao Brasil de um movimento que surgiu na década de 1990, nos Estados Unidos e na Austrália, denominado de *Body Positive* (*BoPo*), também chamado de *Body Positivity*. Traduzido como Corpo Positivo ou Positividade Corporal, ainda que, mesmo com a força da sua chegada ao Brasil, o nome original em língua inglesa

continua sendo a forma como ele é predominantemente reconhecido. Embora tenha recentemente começado a ser bastante utilizada a denominação “corpo livre”, ainda assim parece remeter a uma nova etiqueta sob as mesmas premissas.

O BoPo, ao ser importado para o Brasil, trouxe consigo as ancoragens originais desse movimento, isto é, uma atuação inscrita sob o lema do amor-próprio e da autoaceitação corporal. De uma maneira mais ampla, trata-se de um ativismo que busca ressignificar o reconhecimento de si para si, dos corpos que não se encaixam nos padrões estéticos dominantes, atuando, sobretudo, por meio das redes sociais da internet. Os e as ativistas do BoPo utilizam plataformas e aplicativos como *YouTube*, *Facebook*, *Instagram*, *Twitter/X* e, mais recentemente, o *TikTok*, como ferramentas de mobilização em torno de questões sobre padrão de corpo, de beleza, da autoestima, dos estereótipos e estigmas etc.

No projeto e na fase inicial da pesquisa, o caminho da investigação tinha o foco no mapeamento das interações geradas a partir das *hashtags*¹ (#) (*tags*) associadas ao Movimento *Body Positive*. Naquele momento (2017-2018), era possível verificar que existia uma “animação” significativa nas redes sociais, principalmente dentro do *Instagram*, com as questões que o movimento trazia para a pauta da despadronização corporal.

As movimentações da #BodyPositive cresciam exponencialmente a cada mês. Entre o momento da escrita do projeto e o primeiro ano da pesquisa, a #BodyPositive havia saído de pouco mais de 1 milhão de interações para 6 milhões (atualmente ela conta com mais de 18 milhões de inserções no *Instagram*). Com isso, foram surgindo cada vez mais perfis e canais criados por pessoas que passaram a adotar a causa e defendê-la, autodenominando-se “ativistas *Body Positive*”.

Sendo assim, a coleta de dados da pesquisa em sua primeira fase, entre o final de 2018 e início de 2019, coincidia ainda com a chegada de mais um verão no Brasil, trazendo consigo as antigas pautas que ressurgem nessa época, em torno do “corpo de biquíni” e da cultura das dietas/exercícios que buscam preparar as pessoas, sobretudo as mulheres, para a exibição de um padrão específico de “corpo de verão”. De modo particular, os meses de janeiro sempre carregam esse significado de serem o ponto alto do verão no Brasil, em que a preocupação com

¹ No Brasil, o uso mais frequente das *hashtags* eram das postagens associadas as seguintes *tags*: #bodypositive, #bodypositivity e #bopo. As e os ativistas estrangeiros utilizam essas já citadas, somadas ao conjunto: #EffYourBeautyStandards, #bodyacceptance, #CelebreteMySize, #HonorMyCurves, #PlusIsEqual, #AllBodiesAreGoodBodies, #boycottthebefore, dentre outras.

o “corpo de verão” como aquele que estará habilitado para desfrutar/circular é sinônimo de corpo magro/tonificado.

Acessando as redes sociais e verificando as postagens relacionadas ao movimento *Body Positive*, foi possível acompanhar alguns relatos de pessoas, sobretudo mulheres, contando que, em pleno verão brasileiro em 2019, estavam indo à praia pela primeira vez em anos. Uma delas afirmava que, após dez anos, finalmente teve o seu dia de praia, e outras tantas compartilhavam a experiência de vestir um biquíni pela primeira vez na vida. Entre os relatos, também foi possível acessar o de mulheres que reconheciam que ainda não conseguiram superar o pânico do julgamento social (moral), fundamentado no padrão hegemônico do “corpo de verão”, a ponto de exporem seus corpos usando biquínis em público. O que deveria ser um momento de lazer, prazeroso, vira sinônimo de exposição e medo de julgamentos.

Outras tantas mulheres compartilhavam nas redes sociais da internet, inclusive, que ainda não conseguiam ir à praia. Ir à praia em pleno verão brasileiro. Essas mulheres estavam assumindo publicamente que não conseguiam ir à praia após dez anos, muitas em virtude das mudanças nos seus corpos pós maternidade ou em virtude das mudanças do corpo com a maturidade. Vestir um biquíni pela primeira vez na vida adulta estava sendo narrado como tabu. Relatos como esses não se referem apenas a uma ida à praia ou de um desconforto individual com biquínis.

Muitas dessas pessoas não estão buscando somente uma foto para “lacar” no *Instagram* ou uns minutos de atenção em forma de *likes* (curtidas) ao exporem suas intimidades nas redes sociais, como alguns escolhem acreditar e generalizar, na tentativa de mantê-las invisíveis e/ou risíveis. Ao expor suas intimidades, uma parcela significativa delas está em busca de acolhimento com seus processos de sofrimento que são gerados, sobretudo, a partir das suas vivências. Em diversos casos, esse sofrimento vem desde a infância e tem sua origem na própria família e na vivência escolar como épocas marcadas por sucessivos processos de julgamento moral e controle com o formato e volume dos seus corpos.

Assim, a adolescência e a chegada à vida adulta é forjada dentro desses processos traumáticos, de pessoas que, quando escapam à invisibilidade, são vistas apenas como corpos que não se encaixam na idealização brasileira mítica do “corpo de verão” – um corpo irreal, porém inculcado no imaginário da cultura brasileira, para o qual o lugar de visibilidade é o não-

lugar de corpos que são vistos apenas para servir piadas. São corpos anedóticos, pois seu reconhecimento se dá dentro do achincalhamento.

O reconhecimento se dá às avessas, pois, ao serem enxergadas, essas pessoas são imediatamente informadas sobre como e onde não devem circular. Portanto, as situações vivenciadas verão após verão, ao serem compartilhadas nas redes sociais da internet, expressam a voz do sofrimento que advém de experiências traumáticas pela forma como o corpo, sobretudo o das mulheres, é historicamente alvo de vigilância e controle em torno de um padrão de beleza. E, quando tomadas em perspectiva ativista, significa ainda a tentativa de assumir um controle de si, da sua presença no ambiente virtual como expectativa para uma melhor convivência fora dele, como possibilidade de estabelecer uma narrativa própria, compartilhar dores, ressignificando seu desencaixe social por meio de um movimento coletivo que as reconheça com dignidade.

Nesse sentido, o discurso em torno do corpo de verão já não era novidade naquele verão, como também não era nos anteriores e não será nos seguintes. A diferença passou a ser a forma como ele vem sendo ressignificado ao ser colocado em disputa a partir do compartilhamento dessas narrativas de sofrimento e exclusão, mas também da viabilidade de uma vivência gorda prazerosa, nas redes sociais da internet, associada às *tags* do movimento *Body Positive* e instados a partir dos perfis das pioneiras ativistas brasileiras que se denominavam ativistas *Body Positive*.

Ao começarem a ser tomadas por esse ativismo em torno da aceitação corporal e do amor-próprio, as redes sociais da internet colocaram em disputa os discursos em torno do corpo de verão brasileiro mítico e idealizado, buscando abrir espaço para a ideia de que “todo corpo é um corpo de praia”, por exemplo. Ao dar voz a essas pessoas, em forma de um movimento, o BoPo chegou ao Brasil como uma possibilidade de um autorreconhecimento permeado pela tentativa da reversão da vergonha, da culpabilização e da estigmatização dos corpos fora dos padrões estéticos dominantes.

Sendo assim, essas vozes e suas imagens, quando surgem nos perfis e nas *hashtags* relacionadas aos movimentos que buscam a (des)padronização corporal, significam a possibilidade da formação de laços (vínculos) em torno de um assunto em comum, em que um potencial engajamento pode vir a configurar uma comunidade agindo em favor de uma causa. É importante evidenciar que são vozes conjugadas em primeira pessoa, por meio dos

depoimentos e vivências cotidianas que, ao repercutirem e engajarem nas redes sociais da internet, estão em busca de um “nós” ancorado nas premissas do movimento *Body Positive* que estava em formação no Brasil naquele momento.

No entanto, após a fase inicial da coleta dos dados, em conjunto com a inserção cada vez mais ativa no território da pesquisa, especialmente nos debates que tinham a centralidade na causa antigordofobia, tratada como uma luta contra um sistema estruturalmente excludente, e no contato com as ativistas e intelectuais brasileiras que também estão dentro da área dos Estudos do Corpo Gordo, ou mais recentemente denominado de Pesquisa Gorda² em congressos e eventos, foi-se observando as fragilidades do discurso do *Body Positive* à brasileira. A partir de então, a animação inicial com a chegada do BoPo foi dando lugar às trocas permeadas pelas diferentes visões críticas geradas nesses espaços, juntamente com a continuidade da inserção no *Instagram* como ambiente principal da investigação.

Essas trocas permeadas pelas visões críticas dessas ativistas antigordofobia com o movimento *Body Positive* levaram a uma constatação primeira desse período, pós fase inicial da pesquisa, que se refere a percepção das limitações na atuação do movimento *Body Positive* no Brasil. Ao pautar o discurso na aceitação corporal fundamentada na convocação para o amor-próprio, amparada sob o lema do “ame-se tal como é” ou “pratique o amor-próprio”, reside uma questão sensível que se revela por meio da rápida conversão desses lemas, quase sempre esvaziados de reflexões mais profundas, em sentenças do tipo “seu corpo não é aceito porque você não se ama”.

Nesse sentido, as consequências da ancoragem do movimento BoPo no amor-próprio e na valorização de si para si mostrou-se como uma face confusa e, em certa medida, ainda mais cruel com as pessoas fora dos padrões dominantes, uma vez que os mecanismos sociais estruturais e estruturantes que atuam na produção da vergonha e do estigma não estão no centro da pauta, portanto, desaparecem da linha de frente.

Nesse sentido, a observação da atuação de uma outra forma de ativismo, ou melhor dizendo, do que realmente passou a se entender por ativismo da causa antigordofobia começou a apresentar-se mais interessante sociologicamente como objeto da pesquisa. Trata-se do que tenho denominado de vivência gorda: sua atuação dentro e fora das redes sociais posiciona-se

² O primeiro grupo de estudos transdisciplinares das corporalidades gordas no Brasil criado em 2017 e está em funcionamento. O grupo reúne profissionais de diversas áreas do conhecimento e ativistas.

de forma oposta ao *Body Positive* ao colocar no centro da luta as questões que estruturam uma vivência gorda socialmente buscando uma atuação que parte das e dos ativistas em favor de uma causa mais abrangente e coletiva centrada nas questões de acessibilidade e na luta por direitos na perspectiva de uma vida digna para as pessoas gordas.

Dessa forma, a vivência gorda está para além da beleza e do gosto, atuando em favor de uma vivência social gorda inclusiva, posicionando-se como uma frente combativa das estruturas que moldam os padrões corporais nas áreas de saúde, mídia, moda etc. A escolha pelo uso do termo vivência gorda também está posicionada contra a pulsão de morte que insiste em reduzir os corpos gordos a corpos deteriorados e para os quais a vida não pulsa desejosa/desejante. Com isso, o ativismo praticado pela vivência gorda busca colocar em xeque os sistemas de opressão social que insistem em inviabilizar e invisibilizar os corpos gordos, e o faz por meio da estruturação de uma epistemologia gorda que se manifesta nas redes sociais, mas, diferente do *Body Positive* à brasileira, ataca e combate as opressões que se estruturam dentro e fora delas.

Faz-se necessário, ainda, chamar atenção para o recorte da vivência gorda, uma vez que nem todo ativismo em favor da despadronização corporal ou até mesmo com recorte na questão antigordofobia está, necessariamente, atuando dentro dessa perspectiva da vivência gorda. Com isso, um ponto a ser evidenciado desde já, e que passou a constituir-se um elemento de partida da pesquisa, está no fato de que a vivência gorda é um recorte até mesmo dentro do ativismo das pessoas gordas.

Sendo assim, por se tratar de um recorte do recorte, o campo da pesquisa nos dois últimos anos passou a ser ainda mais concentrado do que a seleção inicial dos perfis das e dos ativistas, tendo em vista que as atuações que partem da vivência gorda no Brasil são ainda mais circunscritas a um determinado grupo. Esta pesquisa, em seu segundo ano, passou a deslocar as lentes do movimento BoPo para focar na análise da atuação do ativismo antigordofobia dentro do *Instagram*, alinhado com essa perspectiva da vivência gorda.

No entanto, essa mudança não significou o apagamento dos dados coletados quando o foco era o movimento *Body Positive* e o rastreamento das suas *tags*, mas partiu da decisão de deixar emergir os achados da pesquisa conforme amadureciam os debates e as atuações na causa e a inserção no campo. A atuação da vivência gorda surge, então, como um dado novo significativo que, ao ser percebido exatamente no meio da investigação, não poderia/deveria

ser ignorado. Com isso, o movimento *Body Positive* continua como objeto da pesquisa, ainda que não mais de forma central, passando a ser analisado como um elemento que ajudou a difundir a causa e as discussões sobre a despadronização corporal no Brasil. Isso importa uma vez que foram as suas próprias fragilidades/limitações que ajudaram a constituir a emergência da vivência gorda brasileira. Um movimento ajuda a explicar o surgimento do outro.

Ainda que isso signifique lidar com as contradições próprias de quem esteve lá no início, animadamente nos debates em defesa da causa *Body Positive*. Afinal, como foi mencionado, o movimento continua a ser uma importante porta de entrada para a despadronização corporal, sobretudo para as pessoas compreenderem e sentirem-se acolhidas em relação à pressão estética social sobre os corpos. Desse modo, pesquisando e escrevendo o que também vivencio como mulher gorda, não foi diferente, e isso não deve ser simplesmente apagado por fazer parte das incursões sociológicas etnográficas de pesquisar o que é presente, recente, vibrante e não emoldurado, além do desafio de lidar com honestidade intelectual sobre as nuances e os achados que a inserção no campo fornecem.

SITUANDO AS ESCOLHAS METODOLÓGICAS DA PESQUISA – O EMPÍRICO EMERGINDO UM IMPULSO TEÓRICO PARA A SOCIOLOGIA DO TRANSBORDE

Ao observar as movimentações desse ativismo nas redes sociais da internet, com recorte na vivência gorda, este estudo apoia-se na etnografia virtual ou netnografia como método de investigação. Um dos fatores que levou a escolha deste método está no território principal da pesquisa, o *Instagram*. Somado a isso, os debates dos(as) pesquisadores(as) dentro dos estudos que compõem a Etnografia Virtual, já não colocam mais na balança distinções de importância entre o real e o virtual, mas consideram o virtual uma extensão importante da vida social, com rebatimentos cotidianos que fornecem subsídios significativos para as análises sociológicas.

Esse método, ao considerar e estabelecer as diretrizes próprias para realizar pesquisas na internet, fez surgir uma disciplina que estabeleceu a etnografia virtual como um campo não necessariamente novo, mas por meio do qual é possível utilizar/adaptar as mesmas ferramentas e orientações metodológicas da etnografia tradicional para a pesquisa no ambiente virtual, assim como pela incorporação das mídias digitais como fornecedora de ferramentas que contribuem para coletar, registrar e armazenar dados, somando-se aos meios etnográficos analíticos no estudo das culturas e sociabilidades.

Nesse sentido, as trocas comunicacionais que se dão na internet são consideradas como acontecimentos, experiências relevantes capazes de gerar culturas, costumes, linguagens e vínculos que merecem a atenção das Ciências Sociais, sobretudo pelo reconhecimento desse entrelaçamento do virtual com o cotidiano como marca indissociável dos tempos atuais na manifestação de opiniões, valores, debates em torno de temas e causas, criação e engajamento de vínculos e laços sociais. As interações na internet passaram a redefinir as noções de tempo-espaço, do local e do global, influenciando a forma como a cultura e as sociabilidades são constituídas.

Por essas mesmas razões, o fazer etnográfico virtual é exigente de dedicação intensa e disciplina na organização dos dados. Um dos principais desafios desse método está no fato de que a noção temporal da internet não segue a dimensão que se espera da vida social, como aquela em que é possível tentarmos estabelecer limites entre horário comercial, finais de semana e feriados, por exemplo. As possibilidades de interação virtual estão abertas a todo o momento; não se pode prever quando elas vão ocorrer, tampouco a dimensão que determinados acontecimentos podem tomar em termos de repercussão e engajamento na rede social da internet, gerando dados relevantes para a pesquisa.

Além do mais, quando elas ocorrem, é preciso rapidamente documentá-las em arquivos *off-line* ou fora do ambiente virtual, pois sempre existe a possibilidade (ou risco) do sistema da plataforma, com suas regras e diretrizes, censurar postagens, ou o próprio autor(a) da postagem apagar algo que posteriormente será relevante para a construção da narrativa em torno do assunto no momento do tratamento e análise dos dados. Nesse sentido, o maior desafio na coleta dos dados da pesquisa em ambiente virtual é, sem dúvida, delimitar o recorte dentro da vastidão de circulação de informações sobre o assunto nas redes sociais, seja ele qual for. Com isso, o foco no recorte da atuação da vivência gorda ajudou nesse sentido por constituir-se como foi dito, um recorte do recorte.

No decorrer da pesquisa da tese outro ponto importante no fazer etnográfico virtual, já alertado pela literatura especializada, refere-se à necessidade de distinguir o que é o lugar da pesquisa (*Instagram*) dos casos a serem selecionados para análise (ativistas/perfis/postagens/temas). Essa distinção busca justamente a delimitação segura do que é possível acompanhar, documentar e analisar posteriormente. Além de servir de alerta sobre a diferenciação fundamental entre o estudo de uma plataforma em si, e uma etnografia que se faz dentro de um território virtual, como é o caso dessa pesquisa, no sentido de que, em etnografia

virtual, os lugares ou os territórios da pesquisa fornecem o contexto e os casos referem-se ao conjunto de fenômenos a serem observados.

No início da pesquisa houve muita confusão entre esses dois elementos. Uma forma de lidar com essa questão foi a de considerar o território do *Instagram*, por um lado, como uma plataforma definida por seus próprios códigos e estratégias culturais e econômicas e a influência delas no fazer etnográfico e no ativismo dentro da plataforma. Por outro lado, estar atenta para considerar a capacidade de redefinição e negociação que os próprios usuários têm de influenciar, pautar e de ressignificar a plataforma, principalmente considerando que, por se tratar de um estudo sobre ativismo, esses aspectos estão em disputa o tempo inteiro. Com isso, foi fundamental para o amadurecimento da tese, na coleta e análise dos dados, demarcar quando um outro movimento está acontecendo, e quais são seus termos e consequências, a exemplo do que será analisado adiante em relação à exposição da nudez por mulheres gordas na internet.

Outro passo importante, conforme mencionado, foi a opção pelo recorte da vivência gorda, não necessariamente abandonando o olhar para o movimento *Body Positive* e os dados coletados no início da pesquisa, mas colocando-os, sobretudo, em perspectiva comparada, uma vez que as especificidades de cada um desses movimentos são reveladoras das dinâmicas próprias que caracterizam o ativismo ancorado em cada pressuposto, bem como permitem estabelecer a leitura analítica própria de cada movimento.

Com isso, os elementos que compõem o trabalho de campo e a coleta dos dados da tese são multimodais, uma vez que combinam dados visuais (imagens em foto e/ou vídeo) e textuais (legendas, citações, comentários e suas possibilidades de réplicas e tréplicas). Dessa combinação resulta a forma como esses registros expressam a construção da narrativa da performance do ativismo da vivência gorda no *Instagram* e o que ele busca instaurar socialmente. Além disso, também foi preciso considerar as trocas conversacionais como importantes elementos que se estabeleceram para além do *Instagram*, em outras interações virtuais e presenciais, especialmente a partir dos demais espaços de inserção da pesquisa, tais como rodas de conversa e congressos científicos.

Além da produção intelectual ativista da vivência gorda, mencionada anteriormente, o principal banco de dados que serviu de base para as análises da pesquisa é resultante do armazenamento de cerca de 600 postagens do *Instagram* ao longo desses 04 anos, coletadas a partir de perfis de ativistas/intelectuais/pesquisadoras(res), profissionais do direito, da saúde,

do esporte e da moda que abordam dentro das suas respectivas áreas, principalmente, os temas relacionados à gordofobia, despadronização corporal, ativismo gordo, moda *plus size*, alimentação não restritiva, práticas de esporte para pessoas gordas e aspectos jurídicos da vivência gorda, na maior parte dos casos documentados diariamente pela seleção e rastreamento de *tags* e nos perfis dos/as ativistas e suas movimentações (tanto as chamadas *lives*, que são as entradas ao vivo, enquetes propostas, quanto as postagens e seus comentários no *Instagram*). O armazenamento era feito inicialmente de forma digital e, em seguida, por meio das capturas de tela (*prints*) separados e armazenados de acordo com os temas indicados anteriormente.

Utilizar as redes sociais, de modo particular o *Instagram*, como território do fazer etnográfico na perspectiva da etnografia virtual possibilitou ainda que a investigação por meio da atuação da vivência gorda fosse conduzida pelo questionamento central da pesquisa: como as estratégias ativistas da vivência gorda e suas performances na internet quebram os padrões sociais estabelecidos para a sua existência? As demais questões que passaram a orientar a pesquisa foram as seguintes: quando o ativismo da vivência gorda opera suas performances, o que busca instaurar? Existe uma estética/ética nova a ser estabelecida? Quais estruturas sociais buscam alterar? De que forma/para quem/em favor de quê?

Sendo assim, vale ressaltar que este estudo não é centrado no desempenho do aplicativo *Instagram* em si, tampouco trata-se de um estudo exclusivamente virtual ou digital, mas orienta-se pela forma e conteúdo por meio dos quais os(as) ativistas conferem sentidos e atribuem significados e estratégias dentro da plataforma, produzindo e impactando a cultura e as formas de sociabilidades para além do virtual, inclusive. Tudo isso sem deixar de considerar a influência mútua que é estabelecida nessa relação entre ativismo e a plataforma com suas diretrizes/regras, bem como a influência dos algoritmos nas interações nos ambientes virtuais. A pesquisa buscou captar como o ativismo expresso principalmente no território do *Instagram*, compreendido como um ambiente de convergência ativista, reflete e pauta a luta da vivência gorda brasileira.

O questionamento central da pesquisa, por sua vez, fez ainda emergir a tese que se estabelece com este estudo: a de que a visão da Sociologia do Corpo, em seus cânones, não acomoda na sua inteireza a complexa especificidade das experiências sociais dos corpos gordos. Tomando como exemplo algo semelhante ao que aconteceu nas pesquisas sobre os corpos negros quando os estudos sobre raça/cor estabeleceram um campo próprio de estudos, especialmente no que se refere à teoria que emerge por meio do ativismo intelectual do

feminismo negro, e considerando, assim, que tanto raça quanto gordura são vistas como características inscritas nos corpos e para as quais não existe a possibilidade de que alguém controle sua revelação pública ou não. Não é uma escolha individual ser gorda ou preta naquele dia ou não. A leitura do olhar do outro independente da sua vontade. No entanto, ambas não tratam apenas de aparência em si, uma vez que carregam construções socioculturais que as informam e circunscrevem como categorias sociais, para as quais uma série de contextos entra em cena, cotidianamente, junto com a aparência dos seus corpos. E para as quais tanto o feminismo branco quanto o feminismo magro não dão conta.

Com isso, esta pesquisa também parte da consideração de que a Sociologia do Corpo, que tem sustentado conceitualmente os estudos sobre os corpos gordos, ainda precisa reformular a receita clássica que delimita suas análises sobre corpos gordos como sinônimo de estudos ora sobre doença (focado na obesidade), ora sobre estética (pelo viés dos padrões de beleza) e ora sobre gênero (centrado principalmente no impacto da gordura sobre as mulheres), tudo isso sob o grande véu do conceito de estigma.

No entanto, essa questão culmina numa constatação de uma face mais cruel da Sociologia para com os corpos gordos, pois esse fatiamento que vem sendo praticado nas análises sociológicas tem contribuído para o apagamento da sua inteireza no sentido da sua condição humana primeira, que os difere da ideia de animal de laboratório a ser destrinchado para fins científicos.

E, ainda, é preciso considerar que esse problema parece ter a sua raiz numa questão metodológica central dentro da Sociologia, causada pelo recorte temático das pesquisas. Esse enviesamento deixa em segundo plano ou em plano algum o fato de que, ao tratarmos de corpos gordos como categoria social, estamos falando de pessoas que representam uma gama complexa e entrelaçada de atributos, escolhas e marcadores sociais em suas vivências.

Para tanto, uma questão que se impõe desde já, como ponto de partida deste estudo, refere-se à análise dos corpos gordos em sua complexidade de camadas que sobrepõem todos esses aspectos amplamente estudados pela Sociologia do Corpo de forma apartada, fatiada. Não raro, até mesmo os estudos recentes que situam seus objetos nas questões relativas aos corpos gordos repetem esse padrão de análise do fatiamento e da rápida acomodação conceitual no escopo já estabelecido pela Sociologia do Corpo com os corpos gordos.

Aqui, busco então enfrentar essa questão ao analisar as práticas do ativismo da vivência gorda por meio das suas estratégias de performances nas redes sociais da internet e no seu estabelecimento de uma Sociologia do Transborde. Para tanto, o foco do estudo não está partindo de um recorte temático de gênero, raça, saúde e/ou moda como elemento apartado, mas busca compreender de que maneira o entrelaçamento desses elementos atuam na estruturação de uma vivência gorda.

Outro ponto importante que se moveu com o andamento da pesquisa está na não delimitação de gênero pelas mulheres, ainda que elas apareçam mais. Isso começou a ganhar força no processo de investigação como um importante elemento dentro das escolhas metodológicas, guiada, sobretudo, pela necessidade cada vez mais presente de buscar sustentar coerentemente o alinhamento da pesquisa com a ideia central da tese. Nesse caso, o recorte exclusivo pelo gênero, com foco nas mulheres, reforçaria o que já está estabelecido no campo de estudos e deixaria de fora atuações ativistas importantes que se autodenominam por meio de formas mais fluidas de vivências de gênero e de sexualidades.

Ao mesmo tempo, o aporte teórico da tese utiliza da experiência e do corpo teórico de intelectuais que, em si, borram essas fronteiras de gênero e sexualidade tradicionais do masculino/feminino. Essas pessoas fizeram sua incursão intelectual colocando a sua própria vivência e suas experiências a serviço das suas teorias. Nesse sentido, a decisão pelo não recorte de gênero que delimitaria as análises com foco nas mulheres situa-se ainda na busca por ser respeitosamente coerente e justa com as pessoas que construíram as referências teóricas utilizadas e com a tese que se pretende estabelecer com esse estudo, por meio de impulso teórico que construa as bases para uma Sociologia do Transborde.

Transbordar sociologicamente com os corpos gordos não pode ser feito sem rejeitar os binarismos, suas linguagens e o desmantelamento das estruturas que os apoiam. O reconhecimento de que essas pessoas fazem uso das suas vivências, das experiências com e em seus corpos na construção das suas teorias, em favor da quebra de padrões fora e dentro das Ciências Sociais, está sendo tomada ainda como um convite para repensar a maneira como acomodamos as experiências desses e dessas intelectuais dentro das nossas pesquisas. Na busca pelo esforço intelectual de construção das referências, ser cuidadoso o suficiente para não voltar a emoldurar suas concepções dentro das “caixas” das quais essas pessoas já se retiraram, e considerando, ainda, a necessidade de estruturar coerentemente as discussões e escolhas

metodológicas com o objetivo principal da tese de convidar o campo para uma (re)configuração sociológica quando coloca os corpos gordos no centro dos seus estudos sem fatiamento *a priori*.

Nesta pesquisa, busco desafiar o enquadramento sociológico do uso de lentes unilaterais ao contribuir para o (re)posicionamento de uma sociologia dos corpos gordos mais disposta a articular internamente os conceitos, antes apartados em análises que acomodam os corpos gordos na saúde, os corpos gordos como uma questão estética e os corpos gordos como uma questão de gênero, para tomá-los como uma categoria social por si em si, analisando o que isto configura sociologicamente.

Desde já evidencio que a incursão nessa tarefa não significa uma descrença com o arcabouço teórico fornecido pela Sociologia do Corpo até então, posto que ela está incorporada aqui. Esse esforço refere-se, antes, a uma constatação que convoca internamente nossa capacidade de “imaginação sociológica” como pesquisadoras/es da vivência gorda. Isso significa um chamado para que daqui em diante sejamos cada vez mais atentas/os para o exercício da nossa capacidade de manejar os conceitos cunhados até então, sem a pressa de solidificar as análises, acomodando-as em fórmulas pré-estabelecidas, quando estas não sustentam coerentemente os “achados” nos territórios das pesquisas.

De modo particular, a “imaginação sociológica” aqui se coloca como um convite para que as escritas sobre as experiências das vivências gordas sejam reflexos tão vivos, dinâmicos, desobedientes e intensos quanto as suas fontes. É um convite para refletirmos sobre questões sociais que surgem das tensões entre a história, enquanto elemento que estrutura os contextos ao longo dos anos, e das biografias que nos legitimam a capacidade de reescrever problemas sociológicos por meio das suas experiências, principalmente, por meio do encontro das experiências individuais que se coletivizam e desmantelam os mitos e ritos de normalidade que institui ordenamentos distintivos e segregadores na vida social.

Isso significa exercermos de peito aberto o reconhecimento por meio do ativismo da vivência gorda, a sua fala em primeira pessoa como relato científico, as suas produções intelectuais, que já formam um campo de estudos com bases sólidas entre nós, a exemplo do grupo Pesquisa Gorda no Brasil. É preciso deixar emergir novos e necessários conceitos para estabelecer uma Sociologia Gorda como uma disciplina que dá conta da inteireza dos corpos que transbordam fronteiras desde e pela sua própria constituição e lugar social.

Sendo assim, a tese conta com dois objetivos: (i) um estudo do ativismo praticado pela vivência gorda dentro das redes sociais com foco no *Instagram* e, a partir das análises, busca (ii) um impulso teórico de estabelecer uma Sociologia Gorda como uma Sociologia do Transborde. Com o intuito de oferecer um entendimento mais coerente com o processo de pesquisa na busca por esses dois objetivos, foi feita uma escolha metodológica de apresentar a tese primeiro a partir das questões empíricas e, em seguida, discutir as derivações teóricas, uma vez que a busca pela Sociologia Gorda do Transborde emerge da análise da atuação da vivência gorda e dos elementos que se apresentaram na observação das experiências no território da pesquisa.

Para tanto, a tese abrange 4 capítulos mais as considerações finais, construídos da seguinte forma:

No Capítulo 1 – “As Redes Sociais da Internet como Espelho Público – apresento o entrelaçamento da teoria de redes com as redes sociais da internet, até a constituição de um ciberativismo ou ativismo digital, destacando a sua importância para os estudos e movimentos feministas; conceituo o espelho público como elemento central que derivou da pesquisa empírica e demonstro sua fundamentação teórica; apresento a ideia das métricas sociais mesquinhas como estruturantes da gordofobia; discuto, ainda, a necessidade de reforçarmos a vivência gorda como uma categoria social, afastando-a de uma identidade gorda e demonstro as implicações contidas nesse processo.

No Capítulo 2 – “Do ‘*Beautiful*’ Instagramável ao Ativismo da Vivência gorda” – discuto as implicações do *Instagram* como ferramenta e território da pesquisa; abro uma discussão sobre a estética do *Instagram* e a sua relação com a estruturação do gosto, dos mecanismos simbólicos movidos pela aparência e do consumo; demonstro os significados e o papel das *hashtags* para a prática ativista, assim como estabeleço um diálogo sobre a atuação dos perfis do individual para o coletivo na perspectiva da estruturação de um “nós” dentro e fora das redes sociais, na busca pela formação dos seus vínculos; situo a atuação da vivência gorda dentro do ativismo, diferenciando-a dos demais movimentos ativistas contra a padronização dos corpos, de modo particular do *Body Positive*.

No capítulo 3 – “O Espelho Público em Ação: o dismantelar da previsibilidade e as batalhas moralizantes” – discuto os aspectos sociológicos e conceituo a estética de combate como elemento central do ativismo da vivência gorda; demonstro e analiso como o espelho

público entra em cena por meio da estética de combate nas performances do ativismo da vivência gorda por meio da nudez, da moda *plus size* e da saúde; ainda abro espaço para uma discussão sobre a produção dos memes, de modo particular, dentro do evento da quarentena em virtude da COVID-19, tomando-os como um exemplo de processo de “memetização” dos corpos gordos como representação do pânico moral social com a gordura e sua relação com as questões de saúde e bem-estar; discuto os embates que surgem a partir das regras da plataforma e da emergência das moralidades a partir da formação do espelho público.

No Capítulo 4 – “A Sociologia Gorda como uma Sociologia do Transborde” – procuro demonstrar o que a instituição de uma Sociologia Gorda busca reorganizar teoricamente ao (re)posicionar os conceitos que fundamentam os estudos dos corpos gordos sob uma perspectiva articulada entre saúde, estética e gênero, uma vez que não se enquadra em um só, discutindo a partir de uma retomada teórica com a Sociologia do Corpo, traçando um histórico entre Foucault, Goffman, Bourdieu, até a Teoria Queer e o Feminismo Negro, para apresentar caminhos na direção de uma Sociologia Gorda; abro espaço para discutir as questões relativas às disputas internas sobre autoridade e legitimidade da fala nos processos do fazer sociológico.

Nas Considerações Finais apresento um resgate das principais ideais e achados da tese, buscando apontar caminhos de continuidade para o avanço no campo dos Estudos do Corpo Gordo. Deste modo, num diálogo provocativo com as Ciências Sociais, esse estudo está comprometido como uma maior inteireza das pessoas gordas para além de rótulos e estigmas que reforçam a ideia dos corpos gordos como corpos volumosos, amorfos e sem alma, buscando compreender como a vivência gorda enquanto categoria analítica atua, como as questões de classe atravessam-na e quais as implicações para os estudos da Sociologia.

Aqui está a inquietação, a tensão e a busca pelo início de uma reorganização sociológica condizente com os corpos transbordantes.

CAPÍTULO 1

AS REDES SOCIAIS DA INTERNET COMO ESPELHO PÚBLICO

*“Não há maior agonia que suportar uma
história não contada dentro de você”*

(Maya Angelou)

Com a era da informação e o advento das redes sociais da internet, a influência da tecnologia intercambiou diversas ordens de processos sociais para o universo online, tornando o ciberespaço³ *lócus* de fenômenos que se articulam e afetam-se mutuamente pela interação entre o virtual e o cotidiano. Isso ocorre, especialmente, por meio das diversas plataformas de interação virtual e aplicativos, tais como: *blogs*, *Facebook* (pessoais ou por meio de grupos), canais no *Youtube*, *Twitter*, *Instagram* e, mais recentemente, o *TikTok*.

Resgatando as origens desse intercâmbio dos processos sociais para o universo online, encontramos na obra “A Sociedade em Rede”, o primeiro volume da trilogia “A Era da Informação: economia, sociedade e cultura” de Manuel Castells (1996-2000), uma importante contribuição analítica sobre o impacto da evolução da tecnologia na economia, no Estado e na sociedade. Castells defende a ideia de que esse impacto da “sociedade da informação” que estamos vivenciando é tão forte que pode ser comparado ao impacto que causou a revolução industrial para o modo agrário de produção.

O autor refere-se, sobretudo, ao impacto do uso da internet como impulsionadora de novas identidades, definidas por ele como “identidades coletivas”, que têm a marca da conexão e, por isso, é sinônimo de sociedade em rede. Para ele, embora a organização social na forma de redes tenha sido verificada em outros tempos e espaços, esse novo paradigma das redes que se estabelece com a tecnologia da informação possibilita a constituição de uma nova morfologia social ao fornecer a base para uma expansão penetrante em toda a estrutura social, modificando substancialmente a “operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura” (Castells, 2000, p. 497).

Castells demonstrou ainda a forma como essa difusão da lógica de redes e a nova morfologia da sociedade surgiram através de três processos históricos fundamentais, a saber: a

³ Dentre as diversas definições do conceito de ciberespaço, está a de Castells (1999) que o definiu como espaço formado através dos fluxos e trocas de informações entre computadores conectados à rede.

revolução da tecnologia que fez surgir o “informacionalismo”; a reestruturação da economia (ou globalização das atividades econômicas) e a emergência de novas correntes culturais e sociais – tais como: o feminismo, o ambientalismo e os direitos humanos. Para Castells, estes processos históricos afetaram de tal maneira a economia, a sociedade e a cultura que ocasionou a transformação de um “novo mundo”.

Para o autor, a combinação destes elementos foi capaz de redefinir tanto as relações de produção e as relações de poder quanto as experiências individuais e sociais. As análises de Castells (2000) contribuíram sobremaneira para reforçar a compreensão de uma nova marca impressa na sociedade, isto é, a marca da sociedade em rede que se estruturou com o mundo contemporâneo como aquela que está formada através de uma complexa teia de relacionamentos e, nas quais, há pouco espaço para ações individuais, uma vez que para ele, por meio das redes, “o poder dos fluxos é mais importante que os fluxos do poder” (p. 565).

Na sociedade em rede, o poder é redefinido, mas não desaparece. E tampouco desaparecem as lutas sociais. A dominação e a resistência à dominação mudam de caráter de acordo com a estrutura social específica da qual elas se originam e que elas modificam por meio de sua ação. O poder governa, os contrapoderes lutam. As redes processam seus programas contraditórios enquanto as pessoas tentam encontrar sentido na fonte de seus medos e de suas esperanças. (Castells, 2019, p. 95).

Mais recentemente, Castells (2017, 2019) chamou a atenção para alguns fatores importantes na estruturação da sociedade conectada em rede. Conforme o autor, a forma como as pessoas passaram a utilizar o ciberespaço para questionar relações de poder é uma característica emblemática dos tempos atuais, pois como ele ressalta, “onde há poder há contrapoder”. De modo especial, o autor centrou as suas análises a respeito da formação de movimentos sociais em rede considerando o poder da comunicação, das tecnologias digitais e das emoções (a mobilização pela raiva e coletivização pela esperança) como categorias explicativas dos novos arranjos que permeiam as lutas dos movimentos sociais contemporâneos.

De acordo com Castells, os movimentos que se formam a partir das redes têm um elemento da indignação compartilhada, mobilizada inicialmente pelo sentimento da raiva, que, ao passar da esfera individual para a coletiva, incide na criação de comunidades, eventos, organização de protestos e, assim, vai dando lugar ao companheirismo que estrutura movimentos sociais em rede, capazes de pautar a esfera pública. Para ele, é através desse companheirismo que as pessoas superam ou administram o medo e cultivam a esperança.

Essa nova morfologia do social em rede, captada por Castells, sem dúvida, relaciona-se às análises sociológicas anteriores estabelecidas dentro da Sociologia por Norbert Elias (1987-1990), quando Elias nos forneceu uma leitura da sociedade a partir da imagem em analogia como uma rede de tecido, na qual os muitos fios isolados ligam-se uns aos outros. Para Elias, a compreensão do social só é possível pela análise sobre como esses fios do tecido social, ao ligarem-se uns aos outros, formam uma teia interdependente, para a qual “cada pessoa só é capaz de dizer ‘eu’ se e porque pode, ao mesmo tempo dizer ‘nós’”. (Elias, 1994, p. 57).

A importância da imagem fornecida por Elias (1994) da sociedade em rede como análoga a um tecido social contribuiu para dar um sentido imagético, menos abstrato, às análises dentro da Sociologia que partem da compreensão de que na formação do “eu” é preciso abandonar a visão isolada, fechada e centrada numa autoconsciência humana, para possibilitar a análise que parte da observação dos indivíduos no “entrelaçamento contínuo de necessidades, num desejo e realizações constantes, numa alternância de dar e receber” (p. 36).

Na sociedade em teia de Elias, o aspecto relacional é interdependente e influencia não somente a formação de si, que se estrutura por meio dos outros, mas a relação que considera a estrutura sobre as quais esse “nós” é forjado. Considerando ainda a afirmação de Elias (1994), “toda a maneira como o indivíduo se vê e se conduz em suas relações com os outros depende da estrutura da associação ou associações a respeito das quais ele aprende a dizer ‘nós’”. (p. 39). De acordo com o autor (1994),

a estrutura e a configuração do controle comportamental de um indivíduo dependem da estrutura das relações entre os indivíduos. [...] As funções e relações interpessoais que expressamos com partículas gramaticais como “eu”, “você”, “ele”, “ela”, “nós”, “eles” são interdependentes. Nenhuma delas existe sem as outras. E a função do “nós” inclui todas as demais. (p. 56-57)

Essa forma de pensar a impossibilidade da constituição do “eu” sem conexão com um “nós”, presente na Sociologia Figuracional de Elias, quando atrelada à nova morfologia social de Castells, fornece as bases para os estudos de análise de redes sociais atuais, especialmente os que partem do princípio da existência de uma “racionalidade reticular”, para a qual a rede não é em si atributo ou indivíduo, mas diz respeito às relações, num processo mutuamente influenciado entre indivíduos e estrutura, fornecendo-nos uma compreensão de rede como um processo pelo qual circulam poder, recursos, níveis e tipos de vínculos, conectando pessoas de forma interdependente.

Segundo Portugal (2007), ao considerarmos essa dimensão “reticular” dentro das análises de redes, é preciso levar em conta que não se trata de escolher se ela é mais importante do que o indivíduo ou a estrutura social, mas trata-se de reconhecer que ela permite passar de um nível ao outro (p. 9). E assim, para Portugal, o fato de as análises de redes terem potencialidade e capacidade para oferecerem respostas a diferentes problemas faz com que, dentro das Ciências Sociais, ela se constitua um campo, por excelência, de interdisciplinaridade.

Essa chave analítica possibilitada pela ideia da tessitura do tecido social em interdependência junto ao desenvolvimento do campo das análises de rede como interdisciplinar, ao encontrarem a nova morfologia do social a partir da estruturação das novas tecnologias comunicacionais, fornece as ferramentas teóricas e empíricas para a compreensão das experiências contemporâneas mediadas pelo computador, especialmente quando essas experiências conectam os indivíduos em rede e nas redes por meio das interações geradas nas redes sociais da internet na profusão de práticas ativistas.

Essa construção do “nós”, de caráter relacional, capaz de gerar a percepção de si como indivíduo e, ao mesmo tempo, como diferente conectado aos demais, hoje, também passa pela forma como as pessoas interagem e criam laços nas redes sociais da internet. Essa capacidade de formar laços por meio das interações na internet está relacionada com a afirmação de Raquel Recuero (2014) de que as redes sociais não são construídas pelas ferramentas, mas pela adaptação e atribuição de sentido que lhes é conferida pelos atores sociais.

A autora destaca ainda que os sites de rede social geram uma “conversação em rede” mais aberta, mais pública e mais coletiva, influenciando hoje a cultura, espalhando fenômenos, organizando protestos, criticando e acompanhando ações políticas e públicas, fazendo com que a partir dessas conversações em rede a cultura hoje seja interpretada e construída. Para a autora,

é preciso, assim, estudar não apenas a existência das conexões entre os atores nas redes sociais mediadas pelo computador, mas, igualmente, estudar o conteúdo dessas conexões, através do estudo de suas interações e conversações. Esse conteúdo pode auxiliar a compreender também a qualidade dessas conexões, de forma mais completa. (Recuero, 2014, p. 54).

Recuero (2014) também faz um resgate importante do conceito de capital social dentro da sociologia e sua contribuição para as análises das interações em redes sociais da internet. A autora traz os principais elementos do conceito em Robert D. Putnam, Pierre Bourdieu e James S. Coleman, destacando as diferenças básicas na visão dos três autores, uma vez que, “para

Putnam, o capital social percebido pelos indivíduos pode ser transformado em algo *possuído* pelos indivíduos” (p. 49). Em Coleman, assim como para Bourdieu, “o capital social não está nos atores em si, mas nas relações entre as pessoas” (p. 49). Para eles, os indivíduos podem perceber e operacionalizar o capital social e transformá-lo em outras formas de capital social, mas não podem possuí-lo.

Para a autora, essas visões são complementares na medida em que “o capital social pode ser percebido pelos indivíduos através da mediação simbólica da interação (a partir de Bourdieu) e, igualmente através da sua integração às estruturas sociais” (p. 49). Com isso, Recuero (2014) define que

a partir da discussão sobre o conceito, consideraremos o capital social como um conjunto de recursos de um determinado grupo (recursos variados e dependentes de sua função, como afirma Coleman) que pode ser usufruído por todos os membros do grupo, ainda que apropriado individualmente, e que está baseado na reciprocidade (de acordo com Putnam). Ele está imbuído nas relações sociais (como explica Bourdieu) e é determinado pelo conjunto delas. (Recuero, 2014, p. 50).

Ainda conforme Recuero, o conceito de capital social, especialmente o capital simbólico, dentro das análises de redes sociais, está intimamente ligado à capacidade que os atores constroem online de gerar valor (entendido como visibilidade, reputação, popularidade e autoridade) e, ainda, movimentar recursos materiais e simbólicos que não seriam alcançados com uma interação exclusivamente fora das redes sociais da internet.

Tudo isso demonstra, conforme afirma Marta Varanda (2000), que a Sociologia foi evoluindo “de uma visão das redes como forças constrangedoras da ação, para a de fonte de oportunidades” (p. 17). Para a autora, isso ocorre de modo particular dentro das dinâmicas de redes ao se constituírem como estratégias de poder, sobretudo, por meio das redes informais quando atuam na tentativa de superar as falhas das estruturas sociais formais.

Essa possibilidade apontada por Varanda significa ainda que é preciso considerar a capacidade de elasticidade que configuram as novas tessituras por meio das estratégias em rede, especialmente se retomarmos a ideia de Castells, colocada anteriormente, de que nas redes o poder dos fluxos é mais importante do que os fluxos de poder.

No entanto, a questão do poder não deve ser vista como algo adormecido ou pacificado dentro das estratégias de rede, por mais que elas expressem a adesão de posturas mais

horizontalizadas, pois os diferentes papéis e posicionamentos na rede que os atores ocupam colocam-nos em diferentes lugares de poder, uma vez que nas redes “os atores que são capazes de controlar recursos relevantes e, dessa forma, aumentar a dependência dos outros em relação a eles, obtendo poder” (Varanda, 2000, p. 20).

Especialmente em relação ao uso recente das redes sociais da internet como um evento impulsionado pelo desenvolvimento de tecnologias comunicacionais e, de modo especial, pela crescente facilidade no mercado de acesso a telefones celulares do tipo *smartphones*⁴, um dos aspectos que atua na diferenciação de controle de recursos nas estratégias de rede capazes de alterar os fluxos de poder estão relacionadas ao acesso à internet e às tecnologias de suporte para o seu uso, principalmente no caso do Brasil, país onde a desigualdade ainda é significativa e não escapa às contradições próprias do sistema capitalista. Uma vez que, na mesma sociedade da informação que estimula a presença massiva nas redes sociais da internet, os recursos não estão acessíveis da mesma forma para as pessoas, essa desigualdade de acesso também deve ser considerada como uma realidade que estrutura as posições nas redes sociais da internet.

Outro fator que desequilibra as posições nas teias das redes na internet está no uso do tempo que pode ser dedicado ao ativismo. Até uma pessoa alcançar (quando e se) um patamar em que consegue sustentar a si por meio do ativismo de uma causa, ela o faz no que seria o seu “tempo livre”, isto é, os intervalos de tempo dentro da sua jornada de estudo e/ou trabalho que são dedicados ao seu sustento e, por vezes, essa jornada não tem relação com o seu ativismo, fazendo com que o esforço para se manter relevante dentro do ativismo na causa seja ainda maior.

Outro fator que influencia as dinâmicas em rede está no fato de que, mesmo quando a causa está apoiada em pautas que reivindicam questões em favor de grupos marginalizados, é preciso olhar para quem de fato está participando do processo e quais posições ocupam nessa participação. Tem mais pessoas brancas ou pretas? Estão nas periferias ou nas classes médias e altas? São da Universidade? De qual região do país essas vozes se insurgem? Tais questões também influenciam a forma como o sistema responde a elas, como será analisado adiante.

Ainda assim, as interações mediadas pelo computador, que dizem respeito a sua capacidade de produzir novas formas de entrelaçamento entre o virtual e o real na atualidade,

⁴ Os smartphones são considerados híbridos entre celulares e computadores, pela sua capacidade de englobar diferentes tecnologias de comunicação em um só aparelho, daí a sua importância para esse processo.

têm rebatido de forma significativa o embaralhamento das noções de intimidade e do privado. Os movimentos sociais e ativismos captaram rapidamente a importância de estruturarem-se em rede e nas redes sociais da internet como fonte de engajamento e vínculo das causas sociais e como uma ferramenta capaz de gerar recursos materiais e simbólicos.

1.1 O ATIVISMO NA INTERNET: “ENTRAR NA LUTA COMO SUJEITOS E NÃO COMO OBJETOS”⁵

Considerando que as tecnologias digitais ocupam hoje uma parcela de investimento significativo de tempo no cotidiano das pessoas, seja qual for o uso que se faz delas, as redes sociais da internet surgem, então, para os ativismos como uma ferramenta por meio da qual é possível cunhar um território de atuação, possibilitando a combinação entre a construção de discursos/vozes (enquanto ideias, ideologias, expressão de sentimentos, de conceitos e preconceitos) com a produção de imagens (narrativas imagéticas como reivindicação da construção da imagem como fala política e a representação de si em favor de um nós).

Esses fatores, sem dúvida, contribuíram para a disseminação do uso das redes sociais como imperativo de visibilidade e vínculo social, alterando significativamente o modo como as pessoas comunicam algo de si e entre si na atualidade. Dentre os modos de concepção do tecido social residem inúmeras possibilidades de atuação nas redes sociais da internet. Uma delas, que é a própria fonte de inspiração para este estudo, situa-se na compreensão de um fenômeno gerado pela atuação ativista nas redes sociais da internet em sua capacidade de gerar vínculos, realizar a migração e articulação dos anseios e coletivizar as demandas que historicamente tinham as universidades como fonte de teorização e a rua como espaço de reivindicação.

Hoje, elas não perderam a rua, mas em diversos casos, tanto elas (re)articulam o que acontece nas ruas quanto organizam-se para ganhar o espaço público a partir da mobilização gerada dentro dos perfis e grupos dos aplicativos de redes sociais da internet, incidindo como um fenômeno que busca demandar um “nós” frente a causas estruturadas socialmente. Não à toa, o debate sobre as ondas feministas (para além das discordâncias em torno da ideia de “ondas”) consideram que o atual estado das lutas feministas, de modo particular, entre a formação da terceira e a quarta onda, tiveram um impacto significativo das redes sociais como catalisadoras das suas pautas. Segundo Alvarez (2014), desde meados dos anos 1990 as redes sociais da internet ocupam um papel de destaque na popularização dos feminismos, sobretudo

⁵ A frase citada é de autoria de Malcolm X e foi retirada do livro “Memórias da Plantação” de Grada Kilomba.

latino-americano, e na articulação de campos mais precarizados.

Hoje já é possível identificar diversos movimentos que realizaram esse intercâmbio entre a rua e as redes sociais, especialmente nas pautas feministas. Esses intercâmbios geralmente ocupam as redes sociais por meio das hashtags, que, ao mesmo tempo que dão o nome ao movimento, aglutinam as informações publicadas a respeito⁶. Podemos destacar no Brasil o movimento #EleNão, uma articulação das mulheres dentro das redes sociais e que ganhou as ruas pela não eleição de Jair Bolsonaro em 2018. No mesmo ano, o assassinato da vereadora Marielle Franco, que gerou a mobilização online em torno da #JustiçaParaMarielleEAnderson e #QuemMandouMatarMarielle. Assim como as hashtags que configuraram campanhas contra o machismo, o assédio moral e sexual, tais como: #PrimeiroAssédio, #MeuAmigoSecreto, #NãoMereçoSerEstuprada, #NãoéNão, dentre outras, são exemplos dessa articulação entre o ambiente virtual e a rua.

Nos anos 80, o Manifesto Ciborgue de Donna Haraway (1985) constituiu-se como um marco na ideia de pensar o entrelaçamento (ou embaralhamento?) na relação entre corpo e máquina ou corpos e tecnologias. Com o “mito do ciborgue”, Haraway propôs enquanto praticava uma escrita contundente que objetivava chamar a atenção para o “estado de alerta” sobre como as populações à margem, sobretudo as mulheres, deveriam fazer uso da comunicação e das novas tecnologias comunicacionais para dismantelar discursos e poderes.

Para Sancho (2018) a tecnopolítica que se forma a partir dessa relação entre movimentos sociais, pessoas e redes, corresponde a uma reapropriação das ferramentas e espaços digitais, na qual, ao contrário de outras formas de ação coletiva, ela não está limitada a ativistas mobilizados ou politicamente conscientizados. Desse modo, as práticas ativistas que surgem nas redes sociais, em diversos casos, conseguem fazer esse deslocamento da noção de espaço entre a rua e o virtual alertado por Sancho (2018) ao pautarem a (re)construção social de suas imagens/vivências enquanto indivíduos e grupos, representando uma parcela significativa das pautas LGBTQI+ e feministas.

A emergência política que se dá nessa perspectiva é aberta para qualquer pessoa de forma massiva e coletiva. “As pessoas que participam nas ruas já são corpos ciborgues, manifestam-se com suas extensões tecnológicas incorporadas. Elas se autoconvocam e tomam

⁶ A importância das hashtags e seus usos para o ativismo praticado nas redes sociais da internet será discutida a seguir no Capítulo 2.

decisões através de seus corpos em movimento e de suas redes digitais em efervescência”. (p. 369).

Ao propor uma escrita-ciborgue, Haraway convocava para o compromisso com a ideia de recontar a história para subverter os mitos, principalmente da história ocidental. Para tanto, a autora definia que na escrita-ciborgue o ruído é bem-vindo. Esse ruído significa, na ideia de Haraway, dessintonizar as coisas como são para (re)sintonizá-las a partir das vivências das pessoas dissidentes. Para tanto, a autora convoca-nos para abandonar a ideia da perfeição, das vivências como “conto de fadas”, uma vez que

As tecnologias de comunicação e as biotecnologias são ferramentas cruciais no processo de remodelação de nossos corpos. Essas ferramentas corporificam e impõem novas relações sociais para as mulheres no mundo todo. As tecnologias e os discursos científicos podem ser parcialmente compreendidos como formalizações, isto é, como momentos congelados das fluidas interações sociais que as constituem, mas eles devem ser vistos também como instrumentos para a imposição de novos significados. (Haraway, 2009, p. 65)

Preciado (2017) considerou o Manifesto Ciborgue de Haraway como “uma feliz virada no feminismo, ou mais exatamente, como um marco que inicia uma guinada pós-feminista ao passar da demonização para seu investimento político. E ainda chamou a atenção para o fato de que

O mito ciborgue não é um sistema matemático e mecânico fechado, mas um sistema aberto, biológico e comunicante. O ciborgue não é um computador, e sim um ser vivo conectado a redes visuais e hipertextuais que passam pelo computador, de tal maneira que o corpo conectado se transforma na prótese pensante do sistema de redes. A lei do ciborgue não é a da repetição mimética, e sim a da reprodução de um máximo de comunicação horizontal no sentido informático do termo. (p. 167)

Segundo Lipovetsky e Serroy (2015), nas redes sociais da internet, o “Eu online” consiste em se expor na medida em que a experiência é vivenciada, sem recuo, sem segredo e sem pudor, no qual está presente a elaboração de uma busca obsessiva e lúdica de comunicação, compartilhamento e vínculo. Dentro desse contexto, as redes sociais da internet têm sido ocupadas por um duplo processo que tenho denominado de vitrinização da vida, cuja fórmula vincula o imperativo de visibilidade de um “eu singular” a uma necessidade de reconhecimento de si, atuando no engajamento de um “nós”.

Ao mesmo tempo que necessita do engajamento de um “nós” para validar o reconhecimento desse “eu singular”, busca converter, em diversos casos, a audiência do “eu

singular” num coletivo que tanto pode fortalecer e disseminar causas, quanto, nos termos de Illouz (2011), pode servir de espetáculo para uma “plateia generalizada e abstrata” (p. 116), fazendo emergir distintas visões de mundo em torno de disputas sobre corpos e moralidades.

A internet, por meio dos aplicativos de redes sociais, está cada vez mais configurada como ferramenta de atenção e mobilização das narrativas em torno de lutas identitárias, expressões de gêneros e sexualidades, e performances que buscam ressignificar o cenário da balança “eu-nós” a todo instante. De modo especial, as redes sociais da internet constituem o território de diversas ações políticas, que utilizam seus aplicativos como ferramenta para suas ações.

Nesse sentido, o exercício do ciberativismo coincide com a própria difusão da internet, e, segundo Malini e Antoun (2013), a atuação social, a mobilização e o engajamento viraram um valor na rede, e isso se deve em grande parte à atuação de ativistas no ambiente online. Um dos impactos da atuação ciberativista pode ser observado nas mudanças da lógica da comunicação sobre a forma como as notícias, opiniões e acontecimentos, antes transmitidos pelos grandes veículos de comunicação, foram perdendo espaço para dar lugar à comunicação direta, livre e mais veloz praticada nas redes sociais da internet.

Hoje, quando assistimos às notícias em um jornal na TV, não raro, temos a sensação de que estamos revendo as notícias que acessamos ao longo do dia e que circularam em nossos aplicativos de redes sociais da internet, ainda que seja importante considerar que, na emergência desse novo fenômeno de circulação de informações, não se possa afirmar que os caminhos entre emissão e recepção, duas premissas básicas da comunicação, estejam alinhadas. No entanto, também não se pode negar a amplificação e diversificação das vozes que o fenômeno fez surgir.

Sendo assim, para Ugarte (2007), o ciberativismo, ao transformar a forma como as pessoas comunicam-se, reposicionou os novos discursos como parte do “*empowering people, de relatos de individuos o pequeños grupos con causa que transforman la realidad con voluntad, imaginación e ingenio*” (p. 63). Retomando Sancho (2018), ela afirma que as dicotomias público/privado e singular/universal são diluídas nesse processo em que a vida se torna o centro e “a capacidade de comunicar experiências íntimas e compartilhadas será o motor que inflamará o espírito coletivo” (p. 368). A autora exemplifica trazendo a forma como o deslocamento da noção de espaço reivindicatório foi ampliado pelas redes sociais da internet. Ela afirma que “a praça, igualmente, não está na praça. É rede”. (p. 368).

Ao narrar sua experiência a respeito do 15M, um movimento ocorrido em 2011 na Espanha que protestava contra a crise e o desemprego, ela afirmou sentir-se parte da multidão sem ao menos ter colocado os pés na Plaza del Sol, lugar em que ocorreram as manifestações. Apesar de reconhecer que a qualidade da experiência é diferente de quem estava *in loco*, porém, em seus termos, a mobilização a “co-moveu”. Esse sentido da comoção é, sem dúvida, uma capacidade marcante das mobilizações ativistas geradas a partir das redes sociais da internet.

Não à toa, estudos mais recentes sobre o ativismo digital e essa ideia de comoção de sentimentos dentro da atuação estão posicionados dentro do campo de estudos das emoções como fonte explicativa para análise dos fenômenos. No estudo de Andrade (2020) sobre a atuação na Mídia Ninja brasileira, o componente das emoções nesse sentido da capacidade de co-mover é um aspecto central para a sua análise. Partindo do ponto de vista de que retira as emoções de um enquadramento exclusivamente psychologizante e privado para pensá-lo a partir de Ahmed (2017), considerando que as emoções circulam entre os âmbitos social e individual e, com isso, podem gerar espaços de tensões do individual para o social e vice-versa, para Andrade (2020),

Essa forma de enxergar as emoções compreende os sentimentos não como objeto possuído (“o meu amor/ódio”) ou que possui (“fui tomado por amor/ódio”), não como substâncias transferíveis (“eu lhe dou/ofereço o meu amor/ódio”), nem apenas como processos fisiológicos dos quais o corpo guardaria o segredo, mas vê as emoções como relações onde importa também o contexto e os atores nos quais e entre os quais as emoções se manifestam. (p. 74).

Nesse sentido, Andrade (2020) ressalta que “daí pode-se entender o sentido da palavra “comover” – mover com – usada para designar o estado de quem está emocionado, “co-movido”, ou seja: estudar as emoções é estudar os vínculos” (p. 76). Portanto, quando as redes sociais da internet passam a serem utilizadas como território para pautar questões relacionadas ao corpo, de modo particular, àquelas que se estabelecem como uma reivindicação das pessoas historicamente marginalizadas, por marcadores sociais inscritos no corpo, elas se movimentam ou articulam ativismos co-movidos, no qual circulam cooperação, solidariedade, mas também tensões e disputas de poder.

Com isso, o uso da internet que se molda na estruturação da sociedade da informação deixa de ser um espaço prioritário de busca, pesquisa, informação, trocas e passa a convocar, demandar, denunciar e coletivizar vozes em torno das mais diversas causas. Para Rosana Borges (2016), essas demandas começaram a “brotar” nas redes sociais da internet gerando campanhas

e *slogans* que possibilitaram a interpelação das imagens de grupos subalternizados, principalmente ao promover um estado de atenção para o questionamento das “regras que ordenam suas visualidades, a sintaxe que lhes dá estrutura, flagrando o fantástico descompasso entre as trajetórias múltiplas e diferenciadas desses grupos e as imagens redutoras que insistem em representá-los” (Borges, 2016).

1.2 O ESPELHO PÚBLICO: PRÁXIS ATIVISTA E CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA

Esse pressuposto de desembasar as imagens redutoras que insistem em representar os grupos subalternizados e marginalizados configura a marca do ciberativismo, principalmente o ciberativismo feminista da virada da terceira para quarta onda, quando utiliza as redes sociais da internet por meio do que tenho denominado de espelho público. Esse espelho atua nas redes sociais da internet circulando para gerar um estado de atenção que busca construir uma narrativa de si para si e para o coletivo no engajamento de um “nós”. Essa formação do espelho público nas redes sociais da internet entra nas disputas como uma “luta por reconhecimento” nos termos de Axel Honneth (2003) quando ele diz que

estas são lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p. 156).

No entanto, as observações empíricas demonstraram que elas têm uma dinâmica própria que articula, a um só tempo, elementos de reconhecimento, representatividade e ressemantização. Dessa maneira, ao analisar a formação desse espelho público por meio das práticas ativistas na internet, foi possível identificar as bases de uma pedagogia epistemológica sobre como os corpos e as lutas neles inscritas devem ser vistos, devem ser tratados, quais são as suas principais demandas e reivindicações e o conhecimento científico que ele busca reorganizar.

Isso significa que foi possível identificar três elementos presentes que atuam a um só tempo na constituição do espelho público nas redes sociais da internet, possibilitando um tipo de reconhecimento próprio, que é visual – ao produzir uma linguagem imagética com estética própria – de corpos gordos para corpos gordos reconhecemos as dobras, volumes, formatos de braços, seios e barrigas como nunca visto anteriormente de forma pública, aberta. Não raro, encontramos depoimentos na internet dentro dos perfis ativistas de pessoas gordas dizendo

coisas do tipo: “foi a primeira vez que vi uma mulher com um corpo parecido como o meu na praia de biquíni”.

O espelho público também se trata de um reconhecimento emocional – ao co-mover pessoas por meio das vivências compartilhadas – uma vez que os elementos visuais interligados pelos depoimentos e legendas abrem espaço para a conversação dentro dos aplicativos de redes sociais e constroem narrativas compartilhadas que geram vínculos pela identificação das mesmas dores, traumas, vivências e processos de amadurecimento e redescoberta da noção de si. Essas conversações abrem espaço para que a busca por uma outra ética seja reorganizada para essas pessoas.

Em relação à ressemantização, o espelho público, ao se formar, também tem atuado no sentido de refletir sobre as palavras que circundam uma vivência gorda e seus significados, desmantelando por meio da ressemantização das linguagens os estereótipos, estigmas que sustentam visões preconceituosas sobre as pessoas gordas. O próprio uso da palavra gorda é um exemplo primordial dessa ressemantização dentro do espelho público das redes sociais da internet quando atua buscando retirar sua conotação negativa para tratá-lo como mais um atributo, característica de alguém.

Esse processo de reconhecimento visual-emocional-ressemântico contém os elementos fundamentais que possibilitam a abertura para a reflexão que busca separar para poder reorganizar o que os outros (discurso médico, família, mídia, relações na escola e no trabalho etc.) disseram e dizem sobre o que somos e como nos vemos enquanto pessoas gordas, assim como constitui-se uma busca por retomar o controle sobre si, dentro de uma perspectiva de reconstrução permeada pelo acolhimento coletivo. Afinal, outras pessoas que são como eu sou e que existem e experienciam questões muito semelhantes as minhas passam a serem conhecidas e acessíveis, ainda que dentro do espaço virtual apenas.

Com o elemento do reconhecimento e da reconstrução de si em cena, a criação e a adesão para uma agenda comprometida com as trocas, compromissos, eventos que pautam e retroalimentam a causa passam a integrar as pessoas gordas dentro de uma perspectiva de comunidade virtual que, em diversos casos, não se restringe ao ambiente da internet. Para Rheingold (1994), um dos pioneiros no uso do termo, as comunidades virtuais são

agregados sociales que surgen de la Red cuando una cantidad suficiente de gente lleva a cabo estas discusiones públicas durante un tiempo suficiente,

com suficientes sentimientos humanos como para formar redes de relaciones personales en el espacio cibernético. (p. 20)

Nesse sentido, os encontros e reencontros (a interatividade) e os sentimentos que são gerados a partir dessas interações na internet, ao reunirem um grupo de pessoas continuamente em torno de uma causa ou tema, são consideradas comunidades virtuais. Essa ideia de comunidade virtual abre espaço para que as pessoas que delas participam possam ampliar a noção de si ao ver-se representada no espelho público, ao tempo em que reflete essa re(leitura) para outras pessoas. Essa convocação para uma (re)leitura de si e a inserção de narrativas próprias assemelha-se ao que a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie chamou a atenção na sua fala proferida em um evento, mais tarde transformada em livro, sobre o que ela chama de “o perigo da histórica única” (2019).

A autora, logo no início da publicação, narra a forma estereotipada pela qual uma colega sua de quarto da faculdade nos Estados Unidos a recebeu quando se conheceram. O espanto da sua colega com o fato dela falar inglês, não sabendo que o inglês é o idioma original da Nigéria, o espanto com o fato de que ela escutava cantoras americanas ao invés de “música tribal”, entre outras presunções preconceituosas, fez com que Chimamanda percebesse que sua colega, por tantas noções pré-estabelecidas sobre quem ela era e o seu lugar de origem, tivesse uma postura que a autora define como “pena condescendente e bem-intencionada” (2019).

Para Chimamanda, esse sentimento de pena a partir das presunções preconceituosas impossibilitava para a sua colega o estabelecimento de uma conexão entre elas como a de dois seres humanos iguais. Com isso, a autora nos fornece que

é impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de nkali: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder. (Adichie, 2019, p. 12)

As presunções preconceituosas sobre os corpos e as vivências das pessoas pretas assemelham-se em muitos aspectos ao que acontece na vivência gorda. Para as pessoas gordas, a presunção preconceituosa é marcadamente presente, e, quando não é declarada de forma direta, ela é sustentada pela tentativa de encobrir o preconceito pelo disfarce da preocupação, principalmente acionado pelo viés da saúde. Sobre essa questão, Roxane Gay (2017), ao publicar o livro “Fome: uma autobiografia do (meu) corpo”, relata que

seu corpo está sujeito a comentários quando você ganha peso, perde peso ou mantém seu peso inaceitável. As pessoas são velozes em lhe oferecer estatísticas e informações sobre os perigos da obesidade, como se você não fosse apenas gorda, mas também incrivelmente imbecil, desatenta e iludida quanto à vigorosa falta de hospitalidade daquele corpo. (p. 105)

“O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer com que ela seja sua história definitiva” (Adichie, 2019, p.12). Partindo dessa ideia, sobre o perigo da história única como aquele capaz de fixar presunções preconceituosas e sua relação com o poder, o conceito de espelho público aqui definido pode se estender a outras categorias. No entanto, ele surge como um aspecto central dentro da análise da vivência gorda ativista nas redes sociais da internet, ao buscar instaurar os mecanismos que dão suporte para o estabelecimento de uma pedagogia epistemológica que objetiva, sobretudo, disputar poder pelo esforço empreendido no recontar das nossas histórias/vivências.

Nesse sentido, ele é pedagógico pela sua dimensão educativa, quando busca moldar as ações e estratégias por meio da reconstrução das narrativas textuais e imagéticas de uma vivência gorda. O espelho público também é informativo quando diz como essas questões deveriam ser a partir da sua visão de mundo e não da leitura que outros fazem dela. Faz isso, principalmente, pelo combate às questões estigmatizantes e de (in)acessibilidade social em favor de uma nova ética de convivência social.

E, ainda, o espelho público, quando articulado pela vivência gorda ativista brasileira, também é epistemológico, como será demonstrado mais adiante, uma vez que essas práticas ativistas têm gerado conhecimento ao transformar sua atuação em um saber científico com paradigmas e teorias próprias, que se propagam dentro e fora das redes sociais da internet, aproximando-o do que afirmou Grada Kilomba (2019) sobre a perspectiva de descolonizar o conhecimento, quando diz que “é o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo sujeito” (p. 69). Sobre essa dimensão epistemológica, ao discutir o ativismo gordo e o corpo gordo como resistência, a filósofa e ativista gorda brasileira Jimenez-Jimenez (2022) destaca que

aprendi com o feminismo negro e com algumas ativistas gordas que é possível, necessário e revolucionário criar teorias a partir de corpos que são marcados pela dor, pela humilhação e pela exclusão, transformando todo o ódio e raiva à sociedade em luta e se posicionando no mundo de outra maneira, de modo que viver seja um ato revolucionário. (Jimenez-Jimenez, 2022, p. 225)

Para Jimenez-Jimenez (2022) as experiências possibilitam reinventar o jeito de estar no mundo, ainda que esse seja um processo lento e demorado. Com isso, nossa epistemologia tem se ocupado, principalmente como ponto de partida, com a necessidade de dismantelar a ideia da obesidade como categoria central dentro dos estudos da corporalidade gorda e como um conceito que, ao mediar a vivência gorda, (des)valora os corpos gordos.

Nesse processo epistemológico, dois esforços marcam o campo: (i) de ordem conceitual – o da despatologização do corpo gordo na busca por desconstruir uma série de preconceitos e estigmas sociais que foi enraizado na sociedade, em grande parte pelo campo da saúde em seus fundamentos, a respeito das pessoas gordas; (ii) da ordem da autoridade – quando a militância ativista produz conhecimento sobre si a partir de si e de dentro da universidade, ela tem disputado a autoridade da fala “especialista no campo”, como será discutido adiante.

Jimenez-Jimenez *et. al.* (2022) ao estruturarem os princípios fundamentais da pesquisa gorda por meio da atuação do grupo pioneiro Pesquisa Gorda no Brasil, situam que o caráter estrutural e institucionalizado da gordofobia possibilita que o ativismo intelectual ultrapasse a vivência das experiências individuais e sejam transformados em conhecimento, uma vez que

[...] as epistemologias que existem sobre nossas corporeidades são patologizantes, medicalizadoras e preconceituosas. Propomos através de nossos estudos e vivências o rompimento de paradigmas violentos com as pessoas gordas, na construção de novas epistemologias e saberes localizados que tragam a cena do debate, histórias, potências e resistências desse grupo de pessoas. (Jimenez-Jimenez *et. al.*, 2022, p. 26).

Considerando essa combinação de fatores entre ciberespaço, coletivização de vozes, (re)ordenamento de visualidades na atuação ativista por meio das redes sociais da internet, hoje esses processos inter cruzados influenciam a formação da imagem corporal de forma significativa, sobretudo pela capacidade e velocidade que a internet possibilita na difusão de informações, produção de conteúdo, decodificação do outro e disputas de sentidos na construção de identidades e formas de sociabilidade.

Uma outra questão, que emergiu à medida que o aprofundamento do campo foi se dando, refere-se à experiência etnográfica centrada na análise das interações sob a perspectiva do elemento da performance em si, e suas estratégias na atuação do ativismo. A performance aqui é compreendida como aquele poder agêntico que os sujeitos têm e que considera as capacidades das pessoas, inseridas dentro de percursos de violências (exclusão, estigmas, estereótipos), de performar como saída, rompendo com esse ciclo. O que, como foi dito, não significa criar um

sentido de universalidade em torno dos corpos, mas afirmar o elemento da diferença como via possível de existência, na medida em que a norma atua na padronização desses corpos e dos modos de reconhecimento.

Sendo assim, como não se trata de uma pesquisa biográfica sobre esses ativistas, apesar da questão estar contida, uma vez que as narrativas sobre as suas experiências como corpos dissidentes são as narrativas das suas próprias vidas, e assumindo o compromisso de um não fatiamento dos corpos gordos ora centrado na saúde, ora centrado na estética, ora na mídia e moda. Nesse sentido, é preciso reconhecer que a pesquisa é produzida desde uma perspectiva de pesquisadora *insider*, nos termos de Palivanov (2013), que a define como situações em que “o pesquisador está inserido no ou tem ligações próximas com o objeto de estudo e, portanto, seu comportamento dificilmente poderia ser o de alguém que apenas observa o grupo”. Somado à compreensão de Hine (2000) de que

o etnógrafo não é um simples *voyeur* ou um observador desengajado, mas é, em certo sentido, um participante compartilhando algumas das preocupações, emoções e compromissos dos sujeitos pesquisados. Essa forma ampliada depende também da interação, em um constante questionamento do que é possuir uma compreensão etnográfica do fenômeno (Hine, 2000, p. 47).

Vale evidenciar que esse reconhecimento visual-emocional-ressemântico, dentro do espelho público da internet para a vivência gorda, não significa uma homogeneização da categoria, pois assim não estaríamos nos distanciando conceitualmente da forma como os estudos e pessoas ao nosso redor costumam nos ver: um bloco uniforme e para o qual a expressão “pessoa gorda” tem o mesmo significado para todas as pessoas gordas. “A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” (Adichie, 2019, p. 14). Isso ocorre cotidianamente também em relação as nossas aparências, quando, não raro, as pessoas afirmam “você se parece com fulana”, quando, na verdade, a semelhança que está sendo notada se restringe a de dois corpos igualmente gordos. Atire a primeira pedra a pessoa gorda que nunca passou por isso.

Assim como, por se tratar de um elemento que surge a partir das redes sociais da internet, não se pode deixar de considerar que o espelho público ativista da vivência gorda também entra em disputa com as lógicas algorítmicas, conforme será discutido mais adiante. Com isso, a perspectiva de um espelho público como sendo um elemento conceitual formado a partir da atuação ativista gorda brasileira não significa trocar a “história única” que nos desagrada e na

qual não nos reconhecemos por uma outra “história única” formada no bojo do ativismo. Trata-se de abrir espaços de discussão para que as vivências gordas e seus atravessamentos possam ter sua multiplicidade de ângulos refletidos, tal qual uma sala cheia de espelhos infinitos poderia nos permitir enxergar.

1.3 PESSOAS GORDAS: DA “DESIDENTIFICAÇÃO” PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA CATEGORIA SOCIAL

Com a evidente constatação de que estamos recusando/desmantelando “histórias únicas”, a formação do espelho público dentro do ativismo da vivência gorda também tem servido para nos desafiar sobre a necessidade de pensarmos em termos de reconhecimento das diferenças. Primeiro, buscando reconhecer para nós mesmas, internamente, essa diferença, para sermos capazes de estabelecer a construção das pessoas gordas como categoria social que, de fato e de direito, nos represente. Esse exercício do reconhecimento interno das diferenças, olhando a categoria de dentro para dentro, nos aproxima bastante da ideia de Boaventura de Souza Santos (2003), quando ele afirma que “temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza” (p. 56).

Um aspecto significativo desse reconhecimento que se dá pela diferença ocorreu quando entrou em cena a discussão entre gordas maiores e gordas menores na atuação ativista brasileira. Essa discussão, sem dúvida, é consequência do estado de atenção que o componente visual-imagético e ressemântico do espelho público possibilita ao se formar por meio das redes sociais da internet. Ao nos reconhecermos como corpos por meio de uma vivência gorda, que busca desmontar a histórica única, consequentemente fomos provocadas a olhar para as nossas próprias diferenças como pessoas gordas, de tamanho, volumes e lugares sociais que nos colocam em distintos níveis de opressões/acesso.

Natália Rangel (2018), em sua pesquisa sobre o ativismo gordo brasileiro, foi bastante precisa ao nos lembrar que essa discussão entre gordas maiores e gordas menores, que corresponde ao aprofundamento e complexificação das opressões sob a vivência gorda, nos coloca em um lugar de debate semelhante à questão do colorismo dentro do movimento negro, uma vez que, quanto mais escura a tonalidade da cor da pele, mais preconceito e racismo as pessoas pretas estão sujeitas a sofrer. É possível verificar essa mesma intensificação dos

mecanismos de opressão com a vivência gorda, já que, quanto maior o formato e volume dos corpos, mais opressões e estigmas as pessoas gordas maiores estão sujeitas.

Essa discussão, inicialmente, gerou dentro das redes sociais e nos espaços de debate muito desgaste e alguns dissensos, que, por vezes, deram lugar a antagonismos internos mais preocupados com garantir autoridade da fala no sentido de silenciamento, do que uma abertura para trocas pedagógicas entre nós. No entanto, ela foi e continua sendo necessária para nos lembrarmos de que as pessoas gordas, além de serem diferentes em seus corpos (volumes, formatos, lugares sociais), podem assumir uma infinidade de facetas que entrelaçam desejo, sexualidade, identificação social no mundo que não nos atravessa da mesma maneira.

Jimenez (2022) também discute essa questão das gordas maiores e gordas menores, analisando por meio da sua experiência pessoal como se deu o processo em que ela percebeu estar passando de gorda menor para gorda maior. Para ela, o evento que marcou esse momento foi quando ela não conseguiu fechar o cinto do avião e precisou fazer uso do extensor. Sobre essa experiência, Jimenez Jimenez (2022) relata:

Fui entendendo na pele, com experiências nada prazerosas, que o corpo gordo acima do 56 vai sofrer mais com acessibilidade e patologização na sociedade do que os outros corpos gordos, porém menores. Em minhas observações, seguindo ativistas maiores, essa discussão está sempre muito presente, e é importante saber que outras mulheres gordas sofrem mais que você e outras menos, assim como quais pautas serão levantadas dentro de cada opressão que se sofre. (Jimenez-Jimenez, 2022, p. 240).

Essa consideração importa pelo fato de que, ao partirmos da assimilação de que as “pessoas gordas são todas igualmente gordas”, como se existisse uma identidade gorda única, uniforme, seria um erro conceitual interno de não leitura apropriada da vivência gorda com rebatimentos externos. Isso também é, sem dúvida, consequência de estarmos nós mesmas recontando as nossas histórias, refazendo as narrativas das vivências gordas por meio das nossas próprias vivências, assim como aconteceu no movimento negro, especialmente no feminismo negro. Sem dúvida, saímos do lugar de objetos de estudos para o de formuladoras de teorias não seria algo pacífico, pois estamos reorganizando para dentro e para fora séculos de premissas arraigadas sobre nós.

Essa questão suscitou fortemente e ainda persiste para algumas pessoas a necessidade de uma definição entre nós que responda à seguinte questão: como defino se sou gorda maior ou menor? Quem define? É a numeração da roupa? É até 46/48 gorda menor? Antes e depois

de qual peso é gorda menor? E gorda maior? No entanto, para além de entrarmos numa disputa semelhante a uma metrificação de nós mesmas, sobre quais pessoas gordas serão consideradas gordas maiores e gordas menores, considero mais importante estarmos atentas ao fato de nos mantermos em constante estado de interrogação e interpelação a respeito das métricas sociais mesquinhas e como elas nos atravessam cotidianamente.

Proponho que as métricas mesquinhas sejam sempre submetidas ao conjunto de questionamentos: quais os espaços sociais e de que maneira consigo acessá-los ou não? E quais os espaços sociais e de que maneira meus pares conseguem acessá-los ou não? Como me implica o que eu ainda acesso? Como me implica o que meus pares não acessam? Quais os significados sociológicos/jurídicos desses diferentes acessos aos espaços sociais? O que essas diferenças de acessos estruturam entre nós? O que faremos com isso? Quais as estratégias de combate? Vale salientar que esse é um conjunto de questionamentos porque perderia em grande parte sua potência de luta ao separarmos essas questões.

Estamos ainda disputando essa narrativa que define verdades no sentido foucaultiano do papel político essencial do intelectual como aquele que nos convoca a “mudar não a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade” (p. 14). Especialmente quando ele afirma que

Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder – mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento. (Foucault, 1979, p. 14)

Não à toa, os artigos e diálogos mais recentes dos estudos das corporalidades gordas, principalmente ao falarem sobre a gordofobia, passaram a articulá-la com o conceito de interseccionalidade, difundido a partir dos estudos de Kimberlé Creenshaw (1991) e desenvolvido no Brasil por Carla Akotirene (2018) como método. Tomando como ponto de partida a crítica de Creenshaw a uma “superinclusão” de um dos fatores de opressão em detrimentos de outros atravessamentos quando falamos sobre grupos marginalizados, essa articulação entre a vivência gorda e a interseccionalidade tem possibilitado que as pessoas gordas não sejam tomadas como sendo iguais entre si. Ela tem sido acionada entre nós por constituir-se como uma ferramenta analítica que dá às pessoas um melhor acesso à complexidade do mundo e de si mesmas (Collins, 2020). Corroborando com essa questão, Jimenez *et. al* (2022) nos diz que

A interseccionalidade proporciona um olhar menos redutor das situações. No nosso caso, sem o olhar interseccional, as análises recairiam no grupo de pessoas gordas pensando a gordofobia como algo que atinge a todas elas, da mesma forma. Porém, quando complexificamos, percebemos que os atravessamentos estéticos, referentes aos tamanhos e formatos dos corpos, de raça e de idade, por exemplo, irão gerar experiências de opressão distintas neste grupo que poderia parecer “homogêneo”. (Jimenez-Jimenez *et. all*, 2022, p. 8).

Collins (2020), ao discutir a interseccionalidade e sua relação entre investigação e práxis crítica, ressaltou a necessidade de rejeitarmos a visão de que a teoria é superior à prática. Com isso, a autora desloca a visão da interseccionalidade como conceito e ferramenta para nos fornecê-la como uma via educativa crítica e emancipatória capaz de construir respostas políticas para questões de injustiça complexas. A autora estabelece para isso uma conexão com a Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire, na qual Collins (2020) destaca que “o desenvolvimento de múltiplas formas de letramento é uma das características pedagógicas da educação para a consciência crítica” (p. 215). Nesse sentido, isso reforça a premissa de que o espelho público que se forma a partir do ativismo militante e intelectual pode ser considerado uma forma de “letramento social” da vivência gorda.

Sendo assim, a luta pela não homogeneização das pessoas gordas e da “história única” surgem como elementos centrais que possibilitam complexificar pela interseccionalidade dos elementos que balizam/aprofundam desigualdades dentro da vivência gorda, tais como: raça/cor, classe, vivências fluidas de gênero e sexualidade. Porque para além das diferenças de tamanho entre as pessoas gordas e o que isso estrutura, existem as diferenças de gênero/raça/cor e classe influenciando as experiências sociais. Isso se aproxima ainda do que Lucila Scavone (2008) já apontava ao problematizar o lugar do gênero dentro dos estudos feministas, quando a autora afirma que,

Ao apontar esses temas e problemas, as análises decorrentes do diálogo da teoria feminista com a Sociologia (e poderíamos dizer com a Antropologia, a História, a Filosofia e a Política) vão evidenciar que as questões da saúde, da violência, do trabalho, da religião, da cultura estão todas marcadas por relações de poder e dominação entre os sexos e que a análise desses problemas, também, não pode mascarar a compreensão das outras relações sociais a ela associadas, como classe, raça/etnia. (SCAVONE, 2008).

Desmantelar esse estereótipo muito presente na sociedade de que as pessoas gordas são todas iguais, formam um bloco amorfo e único pelo simples fato de serem gordas, possibilita internamente enquanto práxis educativa reorganizar o conhecimento sobre a vivência gorda pela voz da experiência da vivência gorda. Esse ponto tem significado uma intensa produção

entre nós, principalmente ao fazermos uso da perspectiva da autoetnografia como recurso metodológico do ativismo da vivência gorda em sua produção intelectual. Essa voz é utilizada em primeira pessoa e coloca as suas experiências a serviço do conhecimento científico. Não há, nesse caso, razão que justifique a construção forjada de uma predominância da voz em “terceira pessoa” na escrita.

A autoetnografia é aqui compreendida como uma ferramenta reflexiva que possibilita discutir os múltiplos papéis do pesquisador e de suas proximidades, subjetividades e sensibilidades na medida em que se constitui como fator de interferência nos resultados e no próprio objeto pesquisado. Essa ferramenta também é focalizada e compreendida como possibilidade de relato escrito em primeira pessoa, na qual elementos autobiográficos do pesquisador ajudam a desvelar diferentes contornos e enfrentamentos do objeto de pesquisa em um fluxo narrativo de cuja análise sujeito e objeto fazem parte (AMARAL, 2009, p. 15).

Outro ponto que vale ressaltar diz respeito ao uso do próprio conceito de interseccionalidade dentro da formação da epistemologia da vivência gorda ao buscar combater essas desidentificações redutoras, no sentido de que é preciso estarmos atentas ao que chamou a atenção Collins (2020) para o fato de que a interseccionalidade não se dá por meio de uma estrutura pronta a ser simplesmente aplicada, mas está em constante processo de construção. A autora está nos convocando para uma imagem mais dinâmica das “avenidas de opressão”, lembrando que elas mudam conforme os contextos e sujeitos. Com isso, Collins também nos convida a pensarmos a interseccionalidade a partir da ótica da justiça social, pois, para ela, “o uso da interseccionalidade como ferramenta analítica é uma maneira poderosa de analisar como as relações de poder interseccionais produzem desigualdades sociais” (Collins, 2020, p. 248).

Sendo assim, o conceito de espelho público como elemento central da prática ativista gorda, como foi dito e demonstrado, não está focado na existência de uma identidade gorda, assim como sua noção de reconhecimento parte da consideração de que o sentido do reconhecimento não é o de sinônimo de igualdade, mas de que existem similitudes e diferenças a serem reconhecidas nesses processos, que nos circundam e nos estruturam lugares de acessos e privilégios distintos.

A partir dessa reorganização da vivência gorda por meio da atuação do espelho público ativista, é possível entrelaçarmos outros elementos que entram em cena quando desmontamos a ideia da existência de uma identidade gorda ou a identidade gorda. Outra decorrência dessa questão está presente na consideração problemática da gordura como relacionada a um estado

emocional, muito levado a cabo nos tempos atuais por pessoas magras ou corpos dentro dos padrões estéticos dominantes, não satisfeitas com a sua imagem corporal, quando afirmam: “estou me sentindo gorda”. Dificilmente você verá uma pessoa realmente gorda usar dessa expressão. Pode ser que seja difícil, sofrido e algo muito negativo dentro da experiência de vida dela afirmar-se como uma pessoa gorda, mas provavelmente ela dirá apenas: sou gorda.

O problema dessa associação redutora da gordura como sentimento está, em primeiro lugar, no desrespeito que isso representa para com as vivências gordas, atravessadas cotidianamente pelas métricas sociais mesquinhas: o não caber no banheiro público, na catraca, nas macas de hospital, nas roupas em sua maioria tamanho padrão etc. Está também no fato de que isso só contribui para apagar essas estruturas sociais das métricas mesquinhas, por meio das quais pessoas gordas são submetidas a constrangimentos e impedimentos cotidianos, para então relacionar as questões que envolvem uma vivência gorda a um aprisionamento de um estado emocional/mental.

E aqui reside outra questão: usualmente, ninguém diz que está “se sentindo gorda” como sinônimo de estar se sentindo bem consigo ou feliz. O “sentir-se gorda” é culturalmente estruturado como uma enunciação que carrega conotação negativa, constrangida, fracassada de si. A questão que reside nessa sentença, aparentemente simples, é que ela faz uma associação redutora da vivência gorda a um sentimento, não deixando, assim, muito espaço para uma atuação politizada que altere essas estruturas excludentes.

O “sentir-se gorda”, nesse caso, muito provavelmente, está acompanhado da ideia da pressão estética, a qual todas as pessoas estão submetidas, e não da vivência gorda como aquela que é cercada de experiências gordofóbicas e como um problema que se estrutura socialmente. Caso assim fosse, a solução estaria em grande parte nos consultórios psicológicos/psiquiátricos, e não nas políticas públicas, na acessibilidade, nos espaços urbanos, nas relações sociais estruturadas por essas métricas sociais mesquinhas.

Essa crítica não é uma negação do sofrimento pelo qual, no final das contas, todas as pessoas gordas ou não passam em relação à pressão estética. Também existe muito sofrimento emocional nesse lugar, mas trata-se de um alerta para o fato de que a forma como denominamos as questões pelas quais passamos deve ser cuidadosamente honesta e discursivamente justa. Essa honestidade serve para que não se diminua ou invisibilize as lutas de quem todos os dias precisa lidar com o fato de não caber socialmente nos espaços. Afinal, como nos lembra Audre

Lorde (1977)⁷, “é necessário examinar não só a verdade do que falamos mas também a verdade da linguagem em que o dizemos” (p. 3).

Nesse sentido, a pressão estética, ainda que seja um elemento de sofrimento, não furta a pessoa do privilégio magro, entendido como os privilégios de acessibilidade e circulação/aceitação social que as pessoas não gordas não experienciam. Essa é a diferença fundamental que não pode ser apagada pela associação redutora da gordura a um sentimento, e é também pela mesma razão que é preciso reconhecer as diferenças entre nós quando uma pretensa igualdade nos descaracteriza.

Portanto, essas são desconstruções necessárias que precisam ser reforçadas a cada oportunidade dentro dos estudos dos corpos gordos e para as leituras sociológicas produzidas sobre vivências das pessoas gordas. Isso também significa que escapar da vivência gorda como uma identidade, ao considerá-la como uma categoria social, nos possibilita reorganizar as relações sociais e os fundamentos epistemológicos de uma forma mais compatível com a vivência de corpos transbordantes.

Isso significa descolonizar a nós mesmas para sermos capazes de estruturar uma epistemologia descolonizada em tudo que ela carrega, como afirma Lugones (2014), sobre o gênero “não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento” (p. 949). Ele pode ser um caminho para a desidentificação e o refundar das bases que contam as vivências gordas, no plural para não esquecermos a pluralidade que ela carrega.

Nesse processo estamos aprendendo, desaprendendo e informando sobre nós, ao mesmo tempo que buscamos quais os referenciais que ainda nos servem e nos ajudam e quais precisam ser revistos ou formulados. Tudo isso intercambiando experiências que têm sustentado o estabelecimento de uma epistemologia própria. Afinal, como afirmou Gilles Deleuze em conversa com Foucault (1979) sobre o tema dos intelectuais e o poder,

não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas. É curioso que seja um autor que é considerado um puro intelectual, Proust, que o tenha dito tão claramente: tratem meus livros como óculos dirigidos para fora e se

⁷ Comunicação de Audre Lorde no painel “Lésbicas e literatura” da Associação de Línguas Modernas em 1977 e publicado em vários livros da autora. Fonte: <http://www.geledes.org.br/a-transformacao-do-silencio-em-linguagem-e-acao/>

eles não lhes servem, consigam outros, encontrem vocês mesmos seu instrumento, que é forçosamente um instrumento de combate. A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica. (Foucault, 1979, p. 42)

Por esta razão, essa pesquisa, assim como boa parte dos estudos das corporalidades gordas, está situada na perspectiva *queer*, indo ao encontro da proposta de Preciado (2018) na sua convocação para vivenciarmos uma “desidentificação” do corpo como um processo capaz de considerar essas múltiplas dimensões das pessoas em seus desejos, afetos, jeitos etc. A partir da noção de que a “identidade pode muitas vezes ser vital para enfrentar uma situação de opressão, mas seria um erro utilizá-la para evitar enfrentar a complexidade. Você não pode saturar a vida com identidade”.

Isso significa, ainda, que fixar com predileção e rigidez as pesquisas e a vida na ideia da identidade pode servir para armarmos uma armadilha de desarmarmos um nó da expectativa social, imediatamente atando-a em outros nós, sem se permitir considerar a complexidade de combinações e experiências possíveis que permeiam as escolhas e vivências das pessoas. Para pensarmos a partir da “desidentificação”, Preciado (2011) estabelece o termo “multidões *queer*” e enfrenta a questão colocando que

a política da multidão *queer* não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais” [...] O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas. (PRECIADO, 2011, p. 14).

Com isso, o sentido de análise da prática do ativismo gordo nas redes sociais neste estudo se debruça qualitativamente nas disputas de sentido, valores, visões de mundo e estabelecimento e tentativa de rompimento de padrões e normatividades que são produzidos a partir das interações mediadas pelo computador, atuando por meio do espelho público das redes sociais da internet, mas considerando que existem rebatimentos para além dela, centrando a análise no ativismo praticado em favor da vivência gorda como uma vivência possível e passível de reconhecimento e que tem reorganizado uma ética e uma práxis epistemológica própria.

CAPÍTULO 2

DO “*BEAUTIFUL*” INSTAGRAMÁVEL AO ATIVISMO DA VIVÊNCIA GORDA

“Meus olhos estão bem abertos. Eles estão preparados para qualquer coisa que possam ver.”

(Roxane Gay)

Essa nova estruturação das demandas relacionadas a uma cultura do corpo nas redes sociais da internet tem crescido de forma evidente por meio do aplicativo *Instagram*⁸. De modo particular, a atuação do feminismo negro e do ativismo da vivência gorda tem utilizado a plataforma como via de coletivização de questões relacionadas ao corpo e aos sistemas que estruturam raça/cor, gênero e sexualidades, incidindo com predileção nas mulheres.

Essa forma de presença na plataforma, utilizando-a como território político, por si só disputa espaço também com o uso original para o qual foi pensada a ferramenta. Nessas disputas estão contidos os usos que o ativismo faz das funcionalidades dentro da plataforma em favor do engajamento na causa e a formatação da plataforma pensada para responder a sua lógica (capitalista e de consumo). Segundo Malini (2016), na atualidade, “nossas predileções, nossa mobilização, nosso gosto, nosso afeto, nosso posicionamento crítico, são reunidos em interfaces virtuais de relacionamento que nos transformam em actantes, cuja forma subjetiva é materializada na figura do perfil” (p. 2).

Um perfil existe porque está em relação com o Outro (seguidor, amigo, inscrito etc.). Um perfil resulta de seu entrelaçamento com outros perfis, fazendo de sua ação na rede sempre uma ação associada para afirmar um conceito para se distanciar ou se aglutinar a conceitos e dinâmicas mobilizadoras próprios (Malini, 2016, p. 10).

Para os objetivos da tese, um dos aspectos que fez com que o *Instagram* fosse escolhido como aplicativo central para a coleta de dados da pesquisa está no fato de que, apesar de atuarem em diversas plataformas (blogs, canais do *YouTube*, *Facebook* e *Twitter/X*), o *Instagram* tem sido utilizado como uma rede social que agrega todas elas, podendo ser considerado ponto de

⁸ O *Instagram* (nome como junção de “imagem instantânea”) foi fundado em 06 de outubro de 2010 e, em menos de dois meses, a plataforma alcançou 1 milhão de usuários/as. Em 2012 o *Instagram* já contava com 30 milhões de usuários/as quando foi comprado por outra grande empresa, o *Facebook*. Em 2019 o *Instagram* contava com um bilhão de usuários ativos e disponibilizava sua versão em 32 idiomas. Em 2022 o aplicativo registrou 2 bilhões de usuários ativos.

encontro. Mesmo quando o meio principal do ativismo são canais no *YouTube*, blogs, páginas no *Facebook* e/ou perfil no *Twitter/X*, tem sido a partir do *Instagram* boa parte da convocação para chamadas nesses outros canais citados e para os eventos e agenda própria do ativismo.

Esse aplicativo também se constituiu como uma ferramenta mais interessante para os objetivos da pesquisa ao reunir a um só tempo aspectos da comunicação mediada pelo computador, ao juntar imagem e linguagem textual em seu formato de tela mais focado na foto acompanhada da legenda, proporcionando uma comunicação mais convidativa do que outras plataformas que funcionam só com vídeos ou só com texto. No *Instagram*, apesar da utilização de textos, a atenção para as fotos e vídeos é predominante.

Somado a isso, acredita-se que a forma como o aplicativo apresenta-se na tela para os usuários possibilita uma sensação mais intimista do que outros aplicativos que usam uma programação com a tela mais aberta e cheia de informações de lado a lado, dispersando a atenção do usuário para o foco na imagem. Com isso, no *Instagram* é possível observar melhor o que afirma Martins (2013):

As imagens têm um potencial de “etnograficidade” que é atribuível numa relação específica de investigação. [...] Tal como qualquer documento escrito, as imagens são também analisáveis pela sua indexicalidade semântica, remetendo para um lado invisível que contextualiza o que se vê [...] Todas as imagens são produtos culturais e janelas de conhecimento sobre atos e formas de pensamento humano (Martins, 2013, p. 412).

Além do mais, ao longo do percurso da pesquisa alguns outros elementos interessantes para a observação etnográfica foram sendo incorporados ao aplicativo. Um deles foi a opção fornecida pelo aplicativo para os usuários criarem *stories*. Essa funcionalidade permite aos usuários a possibilidade de fazer vídeos curtos que “desaparecem” após 24h ou podem ser fixados no perfil, assim como o *Instagram* passou a possibilitar que os usuários façam *lives*, que são transmissões ao vivo. Um recurso bastante utilizado, especialmente no período da pandemia da Covid-19, para debater questões e/ou algum acontecimento social que gerou atenção nas redes sociais, considerando ainda que esse período pandêmico correspondeu à metade do tempo da pesquisa da tese.

Ambas as funcionalidades de *stories* e *lives* são utilizadas como formas mais diretas, abertas e sem tanta formatação na comunicação dentro da plataforma, ao contrário da postagem no mural, para a qual geralmente existe um investimento maior com a imagem e a legenda. Servem ainda para mobilizar em torno de um acontecimento quando ele está ocorrendo ou

imediatamente após o ocorrido, e são utilizados para convocar para algum evento ou simplesmente compartilhar questões do cotidiano.

Com isso, a incursão da etnografia no *Instagram* foi sendo modelada a partir tanto da intimidade com o uso da plataforma quanto pelo processo de compreender melhor o campo do ativismo em torno da despadronização corporal que estava sendo praticada no aplicativo. Com isso, algumas outras escolhas foram sendo efetuadas no percurso da pesquisa. Uma delas referiu-se à necessidade de delimitação do campo de observação dentro do *Instagram*, uma vez que o desafio posto nesse sentido está no fato de que toda e qualquer pessoa pode se autointitular ativista/especialista de alguma causa/tema na internet e isso tem acontecido com frequência, por não existir uma regulamentação oficial/profissional que defina/certifique quem de fato é e quem não o é.

Não à toa, os laços sociais contemporâneos levam em conta a atuação nas redes sociais, uma vez que, segundo Recuero (2014), as representações dos atores envolvidos nas trocas comunicacionais, como os perfis, por exemplo, considerados como os nodos ou nós da rede, cujas conexões são constituídas de relações sociais criadas através de eventos de fala e troca de informações entre os atores, terminam por construir laços sociais.

Esse fenômeno também está relacionado com o que Lipovetsky e Serroy (2015) denominaram de hibridização dos papéis nas redes sociais, pois, para os autores, no ciberespaço os internautas são ao mesmo tempo produtores e consumidores, usuários e encenadores, autores e público dos conteúdos que intercambiam no ambiente *online*. Sendo assim, essa confusão de papéis dos internautas faz surgir um reconhecimento que, em muitos casos, gerou uma profissionalização, sobretudo, de canais e blogs da internet, que, ao repercutirem a sua atuação na rede, passam a serem reconhecidos como influenciadores digitais⁹.

Nesse sentido, basicamente, o que define a atuação de alguém como referência para uma causa/tema nas redes sociais da internet é o caráter de notoriedade gerada pelo poder de alcance dentro dos aplicativos. Essa notoriedade está intimamente relacionada à visibilidade e pode ser entendida pela soma de dois fatores: tanto pelo número de usuários no perfil, ou seja, a capacidade de gerar alto número de “seguidores”, quanto por constituir-se como referência

⁹ O termo é uma tradução do conceito de *Digital Influencer* e refere-se às pessoas com grande número de audiência (seguidores) que utilizam seus canais para produzir conteúdo com o objetivo de influenciar comportamentos e opiniões dentro e fora do ambiente online. Sendo, em muitos casos, contratados por empresas para agregar a imagem da sua atuação na plataforma com produtos e eventos comerciais.

reconhecida no tema/causa de atuação. Essa notoriedade pode ser certificada dentro da plataforma, segundo as diretrizes do próprio *Instagram*. Essa verificação significa “autenticidade e relevância” e faz com que a pessoa demonstre, a partir da sua atuação no aplicativo, a capacidade de circular dentro dele por meio do engajamento e de extrapolar seus limites. Isso significa ocupar outros espaços de mídia sobre a questão que pauta, isto é, ser publicamente uma referência no tema, indo além da atuação de dentro do aplicativo para outros espaços virtuais, assim como para espaços não virtuais, o que pode ser comprovado por meio do formulário de inscrição para verificação da conta dentro do aplicativo no qual um dos componentes do formulário a pessoa (perfil) solicitante pode anexar o link para até cinco matérias que tenham sido publicadas nas mídias que comprovem a sua atuação. Sobre essa questão, recentemente o aplicativo atualizou a política de verificação em 2021 informando que¹⁰

verificamos contas que aparecem em várias fontes de notícias. Não consideramos conteúdo pago ou promocional como fonte de notícias. Recentemente, expandimos a nossa lista de fontes de notícias no *Instagram* e Facebook para incluir mídias mais diversas (como aquelas associadas às comunidades LGBTQ+, negras e latinas) e de todo o mundo. Com as atualizações que fizemos, agora as pessoas podem compartilhar informações sobre o próprio público, a região em que são mais populares e adicionar até cinco artigos de notícias. Isso ajudará a nossa equipe a ter mais acesso ao contexto ao analisar as inscrições (*Instagram*, 2021).

Para além da questão da verificação do *Instagram* na certificação das contas, a notoriedade tem gerado uma profissionalização e *expertise*, fazendo com que ativistas sejam convidados a publicarem livros, chamados a participarem de programas de televisão de alcance nacional e figurem em listas de *sites* de grande circulação como referências no assunto. E, em alguns casos, consigam manter-se financeiramente a partir do seu reconhecimento como influência em um tema/causa. Temos visto inúmeros perfis que hoje representam marcas por meio da publicização de produtos e pessoas que têm gerado renda própria a partir das visualizações nas plataformas.

Esse fato da notoriedade também gerou um estado de atenção para a pesquisa, uma vez que a intencionalidade da atuação pode rapidamente ser convertida no que denomino de ativismo de si para si, isto é, a pessoa ativista cria um estado de atenção individualista e torna-se maior que a própria causa. Suas ações perdem de vista o viés coletivo para se tornarem exclusivamente uma retroalimentação em torno da sua própria figura como mercadoria, uma

¹⁰ <https://about.instagram.com/pt-br/blog/announcements/understanding-verification-on-instagram>

economia do eu em detrimento da causa. Esse aspecto da centralidade do eu como mercadoria é um dos componentes que ajudam a compreender as performances que distinguem os tipos de ativismos na internet, conforme será abordado adiante em perspectiva comparada entre a atuação do movimento *Body Positive* e a Vivência gorda.

Em relação à notoriedade apoiada nessas premissas de número de usuários no perfil e como referência que extrapola o aplicativo, reside uma questão sensível para a análise, pois não necessariamente a visibilidade que gera reconhecimento midiático e alto números de seguidores significa reconhecimento político capaz de reestruturar mudanças significativas no tecido social para além das redes sociais. No entanto, é preciso considerar que essa forma de atuação ativista dentro das redes sociais da internet é um fenômeno recente e é da ordem das microanálises sociológicas, que buscam captar emergências de acontecimentos quando eles estão ocorrendo.

Quando foi lançado em 2010, o *Instagram* surgiu como uma proposta de aplicativo para que as pessoas pudessem registrar em fotos o tempo presente, compartilhando as suas experiências cotidianas em tempo real. O sentido de compartilhar o instante estava pautado em premissas que, inicialmente, o afirmaram como uma rede social que prezava pela produção de imagens inscritas sob insígnias de uma estética “limpa”, “perfeita”, com muito uso de filtro, criada originalmente a partir de *slogans* como “*Fast Beautiful Photo Sharing*” (“compartilhe instantaneamente fotos bonitas”, em tradução livre). Ao aprofundarmos os sentidos sociológicos contidos nesse slogan, como marcador das interações nos anos iniciais do aplicativo, sem dúvida fica evidente que esse “*beautiful*” não estava lá à toa, pois não se refere a qualquer ideal de “*beautiful*”, tampouco o “instantaneamente” pode ser tido como sinônimo de espontâneo.

A convocação para os usuários postarem instantaneamente fotos bonitas de si e de seus momentos dentro do *Instagram*, desde a sua inauguração, é um chamado que carrega consigo uma estética própria, no qual a beleza é o elemento principal que baliza a comunicação na plataforma, elaborada como correspondente de um ideal branco, magro, cabelos lisos e peles sem marcas, tudo muito semelhante ao que vemos sobre corpos nas revistas e nas mídias. Até mesmo quando se trata de paisagens, a estética do *Instagram* convida para uma formulação própria de uma “bela imagem”. Não à toa, ao longo dos anos criou-se o termo “instagramável”, atuando como sinônimo desse “*beautiful*” do aplicativo, que articula um conjunto de regras implícitas que regem a circularidade da aparência dos corpos e das paisagens.

a elas, o autor buscou categorizar os padrões estéticos inscritos nessas fotos (conforme demonstra a Figura 1). Sobre a estética geral do aplicativo, ele afirmou que essa cultura do instagramável está relacionada a um investimento da produção de um modo de vida que ressalta os sentidos da seguinte forma:

“It is about sitting in a café and looking down at the table which has your coffee cup and a notebook. It is about gazing into the landscape from the corner of a photo frame. It is about ‘contemplation’, ‘meditation’, ‘being lazy’, and so on – the luxury of doing absolutely nothing while being in a perfect place, perfectly dressed, with a perfect drink—solo or with a perfect friend. It is the unique feeling you get when you put on a special piece of clothing or when you look at a very particular landscape or cityscape”. (p. 95).

Essa estética instagramável aproxima-se ainda do que Lipovetsky (2016) denominou de a “cultura da leveza”: o autor, ao olhar para o corpo (culto pela magreza), a tecnologia (hiper conectividade), a cultura, a arte e as relações interpessoais, verificou a forma como, na atualidade, estamos vivenciando o compartilhamento das experiências na busca por estabelecer uma identidade fluída, móvel e flexível, intimamente ligada ao modo de consumo capitalista. Lipovetsky refere-se à contemporaneidade como a era da hipermodernidade, onde esse “hiper” busca chamar a atenção para uma modernidade exacerbada pela globalização do liberalismo e pela revolução informática.

A partir dele, pode-se afirmar que a leveza deixa de ser uma sensação para constituir-se dado de realidade capaz de ser verificado pela forma como a busca da leveza influencia na maneira como as pessoas vivem e convivem na atualidade. No entanto, ele descortina essa leveza ao revelar sua outra face, uma vez que sua busca gera um lugar de muitas angústias e de cansaço. Para o autor,

[...] a civilização do leve significa tudo, menos viver de forma leve. Pois ainda que as normas sociais vejam seu peso diminuir, a vida parece mais pesada. Desemprego, precariedade, casamentos instáveis, agenda sobrecarregada, riscos sanitários – podemos perguntar o que, atualmente, não alimenta o sentimento de peso da vida. Por todo lado se multiplicam os sinais de desamparo, das novas faces do “mal-estar na civilização” (Lipovetsky, 2016, p. 21).

Retomando Manovich (2017), em sua pesquisa é possível identificar como essa estruturação da “cultura da leveza” apontada por Lipovetsky acontece dentro do *Instagram*, especialmente pela classificação que o autor russo fez das imagens do aplicativo, identificando a circulação delas a partir de três estilos, a saber:

- (i) Fotos Casuais – geralmente são fotos não planejadas e incluem imagens menos elaboradas, a exemplo das fotos de aniversário ou celebrações entre amigos e família, viagens, *selfies*. O que ele chamou de “momento kodak”, em alusão a época não digital e a definiu como uma foto reconhecidamente de *network*, uma vez que podemos reconhecer as pessoas contidas nas imagens.
- (ii) Fotos Profissionais – seguem com rigor as técnicas profissionais de fotografia e são postadas por pessoas que tem a arte e/ou a fotografia como modo de vida.
- (iii) Fotografias Projetadas – são aquelas em que o ambiente é construído ou captado com regras de simetria e assimetria, intensificado nas cores por meio do uso de filtros e características de design gráfico. Tudo isso na busca por retratar um ambiente “perfeito”.

Para o autor, é nas fotografias projetadas onde acontece o “instagramismo”, termo cunhado por ele para definir esse estilo, como uma linguagem visual criada a partir da forma como usuários de determinados grupos fazem uso de uma estética própria no aplicativo e estimulada pelo aplicativo. No entanto, o instagramismo não está limitado a ele, pois, além de circular em outros aplicativos de redes sociais, ele representa um estilo de vida. Segundo Manovich, levado a cabo por viajantes, blogueiros, influenciadores e, ao circular na plataforma, esse estilo de vida torna-se um valor.

Lipovetsky e Serroy (2015) chamaram a atenção para esse fenômeno da “estetização do mundo”, por meio do qual as pessoas são estéticas ou transestéticas porque vivem, consomem e produzem um “regime de inflação estética” a partir da qual não se consome apenas um produto, mas uma experiência estética carregada de simbolismos voltados para o consumo.

A estética se tornou um objeto de consumo de massa ao mesmo tempo que um modo de vida democrático. Isso para o bem e para o mal. O bem está no universo cotidiano cada vez mais remodelado pela operatividade das artes, pela abertura de todos os prazeres do belo e das narrações emocionais; o mal, numa cultura degradada em show comercial sem consciência, numa vida fagocitada por um consumismo hipertrofiado (Lipovetsky & Serroy, 2015, p. 421-422).

Para eles, “a ética estética hipermoderna se mostra impotente para criar uma existência reconciliada e harmoniosa: nós a sonhamos voltada para a beleza, e ela é voltada para a competição” (Lipovetsky & Serroy, 2015, p. 33). A competição também é um elemento para o qual chama a atenção Manovich (2017) ao diferenciar o estilo das Fotos Casuais dos estilos de Fotos Profissionais e Fotos Projetadas. Para o autor, na primeira a intenção maior seria a de

compartilhar um momento, um instante, mais do que uma fotografia com seus componentes técnicos e estéticos, enquanto nas duas últimas está marcadamente presente uma visão competitiva representada no compartilhamento do “estilo de vida”.

Apesar de reconhecer que, no estilo das Fotos Causais, a espontaneidade já não circula, uma vez que as fotos representadas são repetições de fórmulas que já circulam entre os usuários do aplicativo, Manovich reconhece que nas Fotos Casuais as experiências também seguem um conjunto de insígnias estéticas, ainda que sejam menos técnicas que os outros dois estilos compõem, conforme ilustra a montagem da Figura 2.

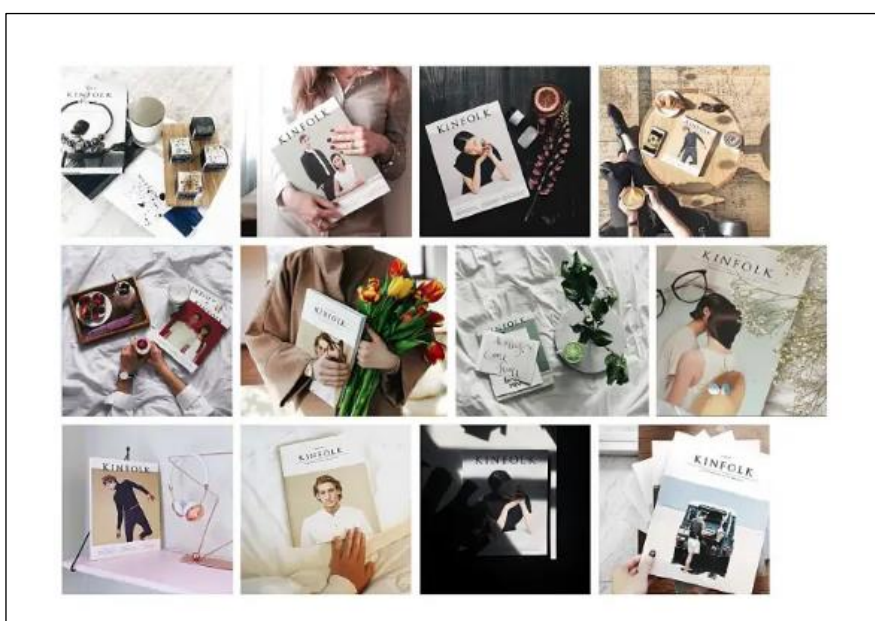


Figura 2 – Mosaico de fotos dos usuários da Revista Kinfolk extraído do livro *Instagram and Contemporary Image* de Leav Manovich.

As pessoas passaram então a investir nas suas publicações como uma montagem das suas experiências narrativas de forma estrategicamente pensada, que, ao ter uma replicabilidade, torna a experiência pouco criativa, conforme demonstra Manovich (2017) com a sequência da Figura 2, que traz exemplos de postagens de usuários distintos postando fotos com características semelhantes ao publicarem as suas experiências como leitores de uma revista. Na montagem percebe-se a cama, o café, os óculos, os ramos de flores e a tonalidade das fotos como sendo características notadamente semelhantes nessa sequência, apesar das postagens serem de diferentes usuários, demonstrando que a experiência da busca pela “autenticidade” enquanto caráter individual não se realiza. O que a replicabilidade estética informa é, em muitos casos, um comunicado de pertença a um grupo, no caso exemplificado, o grupo dos leitores da revista.

Nesse sentido, o termo *fast* (rápido, instantâneo) também não é necessariamente sinônimo de espontaneidade dentro da plataforma, pois, antes de publicar as fotos, os usuários passaram a ser também editores do próprio conteúdo online, visando que sua postagem atenda aos critérios do instagramável. Sendo assim, o instantâneo (*fast*) e o belo (*beautiful*) circunscrevem um estilo de vida (*lifestyle*) e reforçam a percepção de que a partir daí formam-se grupos/categorias de usuários dentro da plataforma. Com isso, a plataforma reitera o sentido do que é agradável, apreciativo ao olhar, ao mesmo tempo que regula os comportamentos dos usuários.

Como afirmou a escritora e crítica de arte estadunidense Susan Sontag (2004), na atualidade existe a necessidade de confirmar a realidade e de realçar a experiência por meio de fotos, o que para ela é um consumismo estético em que todos, hoje, estão viciados, e isso é fruto das sociedades industriais que transformaram os cidadãos em dependentes de imagens.

Um pungente anseio de beleza, de um propósito para sondar de baixo a superfície, de uma redenção e celebração do corpo no mundo – todos esses elementos do sentimento erótico são afirmados no prazer que temos com as fotos. Mas outros sentimentos, menos libertadores, também se expressam. [...] Por fim, ter uma experiência se torna idêntico a tirar dela uma foto, e participar de um evento público tende, cada vez mais, a equivaler a olhar para ele, em forma de fotografia. Hoje tudo existe para terminar numa foto (Sontag, 2004, p. 34-35).

O sociólogo Zigmunt Bauman, quando escreveu *Modernidade Líquida* (2001), apesar de ser um livro anterior a esse fenômeno da hiperconectividade) das redes sociais da internet, contida nas análises de Lipovetsky e Lipovetsky & Serroy, já havia previsto essa incursão contra o peso na busca pela liquidez, fluidez, volatilidade e sua relação com o consumo. Sobre o que denominou da passagem do “estado sólido” ou “modernidade sólida” para uma “vida líquida”, segundo a qual uma das características está na relação de consumo, onde as pessoas deixam de consumir para sobreviver e passam a consumir como sinônimo de aceitação social, ele afirma:

Corpo esguio e adequação ao movimento, roupa leve e tênis, telefones celulares (inventados para os usos nômades que têm que estar “constantemente em contato”), pertencentes portáteis ou descartáveis – são os principais objetos culturais da era da instantaneidade. Peso e tamanho, e acima de tudo a gordura (literal ou metafórica) acusada da expansão de ambos, compartilham o destino da durabilidade. (Bauman, 2001, p. 148-149).

De fato, ao longo dos anos é possível perceber o investimento da plataforma nessas modelações estéticas e o quanto elas estimulam e contribuem para a padronização dos corpos e

paisagens em torno desse “*fast beautiful photo sharing*”. Uma vez que, ao fazer suas atualizações por meio da disponibilização de filtros para os usuários, ela estimula essa padronização. Com os filtros, o corpo e a paisagem podem sofrer significativas alterações ao serem manipulados pelos usuários. Essas alterações vão desde luz e coloração do ambiente ao formato do nariz, à textura da pele, quase sempre em busca de ser lisa e sem marcas (estrias, celulites e dobras), à possibilidade de diminuir a barriga, afinar a cintura, até na cor da pessoa é possível interferir, entre outros.

Essas alterações de filtro no aplicativo, usadas e repetidas à exaustão, têm gerado a circulação ainda mais intensa de corpos irreais e atuado como um elemento gerador de muita insatisfação corporal ao instaurar essa dinâmica de comparação entre as pessoas, que é do corpo, mas também é relativa a um estilo de vida. Não à toa, vimos a cultura da dieta ocupar as redes sociais da internet com o crescimento de perfis que prometem emagrecimento. E a convocação para a ideia de saúde ganhar a roupagem da vida fitness, com o movimento do #tápago, utilizada por frequentadores de academias de ginástica, como sinônimo de corpo saudável sendo relacionado ao corpo que vai para a academia.

Especialmente sobre as características físicas, essas alterações permitidas e incentivadas dentro do aplicativo são preocupantes e ao mesmo tempo reveladoras do quanto a aparência está cercada de lógicas culturais e sociais que sustentam o que é belo. O que antes era uma tarefa das revistas e da publicidade, hoje está ao alcance de todos por meio não só dos filtros do próprio *Instagram*, mas da difusão de outros aplicativos que são comercializados como especializados em “melhorar a imagem” e para os quais os usuários recorrem para edição de suas fotos antes de postá-las no *Instagram*.



Figura 3 – Modelo Sasha Pallari comparando seu rosto com e sem uso de filtro do *Instagram*.

Na figura 3 vemos a modelo e maquiadora do Reino Unido, Sasha Pallari¹², que encabeçou uma campanha por meio da #Filterdrop, ao postar uma foto sua sem uso de filtro (esquerda) e com o filtro (direita). Ela buscava incentivar que as pessoas postassem fotos com suas peles reais. Nota-se que além da pele ganhar coloração com efeito de maquiagem, o filtro atua afinando consideravelmente o nariz da modelo e o formato dos olhos. Ao funcionarem disponibilizando esse tipo de filtro, os aplicativos de redes sociais da internet, a exemplo do *Instagram*, colocaram lentes de aumento no controle e vigilância dos corpos e nos seus modos de circulação. Segundo o pesquisador Tarcízio Silva (2022),

o pacto narcísico da branquitude promoveu a invisibilidade da negritude por meio da transformação inadequada de suas selfies, como resultado da invisibilidade das faces negras nas bases de dados de treinamento sobre o que seria considerado belo. Se o registro fotográfico tradicional arrogou para si a característica de ser objetivo, beneficiando, no entanto, alguns grupos de pessoas, a transformação imagética por embranquecimento nas selfies em dispositivos digitais busca algo diferente: um embelezamento e a experimentação das faces, mas que reforça o padrão hegemônico em dispositivos que tecnicamente teriam o potencial da multiplicidade. (Silva, 2022, p. 6).

Da mesma forma, esses aspectos configuraram-no como um território de pesquisa interessante sociologicamente quando é possível observar etnograficamente a maneira como essas dinâmicas passam a ocupar, conviver e se chocar dentro do mesmo território. Sendo assim, o aplicativo para os ativistas é, ao mesmo tempo, território político quando fazem uso

¹² Matéria intitulada “Filtros no Instagram: a modelo por trás da campanha #filterdrop”, pela exibição de 'peles reais' de 13 de setembro de 2020, publicada pela BBC News Brasil e disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/salasocial-54092950>

dele como uma ferramenta para dar voz as suas contestações, e campo minado, quando se veem diante das lógicas comerciais próprias da plataforma e as suas regras estéticas implícitas e explicitamente moralizantes.

Considerando, ainda, que a internet é um elemento intercambiante com o ambiente cotidiano offline, esse modo civilizador do estilo de vida da plataforma reforça os moralismos, estigmas e estereótipos sociais responsáveis por instituir a vivência gorda no lugar da vulgaridade e chacota ao circular no aplicativo. Van Dijk (1999), ao analisar os discursos e sua relação com o poder, teorizou sobre o controle das nossas ações pela nossa mente, de modo que, para o autor, a influência da fala e dos textos que manipulam as nossas ações passa pelo controle do contexto. Sem dúvida, a estética do instagramável pode ser tomada como metafórica e hiperbólica ao inscrever-se nessa perspectiva discursiva de “controle do contexto” quando buscam circunscrever um determinado estilo de vida como o estilo válido, adequado.

Esse estilo de vida instagramável não é exclusivamente algo anedótico, da ordem do ridículo, como parte do senso comum demonstra acreditar ao fazer suas críticas às plataformas de redes sociais da internet. Ele se constitui como um problema sociológico, uma vez que, a partir dele, estão sendo instituídos saberes e poderes sobre os corpos no sentido Foucaultiano quando afirma que

[...] se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. (Foucault, 1999, p. 148).

Esse aspecto do estilo de vida que produz efeitos de poder e saber a que se refere Foucault, principalmente embalado como desejo, é um dado relevante para a pesquisa do ativismo da vivência gorda, pois o sentido do que é preciso ser “corrigido” dentro do aplicativo, ainda que a palavra associada na plataforma e fora dela seja a de “retoque”, reforça uma imagética que coloca os corpos dissidentes cada vez mais à margem. A estética do instagramável atua lado a lado com os mecanismos neoliberais reforçando as métricas sociais mesquinhas como estruturadoras de distinção.

Ainda que, atualmente, mais de dez anos após o lançamento do aplicativo, a plataforma não utilize mais esse slogan do “*Fast Beautiful Photo Sharing*”, pois, ao abrirmos a página oficial do *Instagram*, a mensagem que aparece é a seguinte: “dê as pessoas o poder de construir

uma comunidade e aproximar o mundo”, não se pode negar que o intercâmbio de influências do ambiente online para a vida cotidiana, que a estética do instagramável estabeleceu e continua a ditar, afinal, “salta aos olhos que a vida numa sociedade estética não corresponde às imagens de felicidade e beleza que ela difunde em abundância no cotidiano” (Lipovetsky, 2015, p. 33).

A estética do instagramável é, portanto, baseada na gordofobia estética que, ao promover a adequação de corpos, roupas, saúde, moda etc., dentro desse estilo de vida, pormenoriza as pessoas e seus corpos não inscritos sob essas insígnias. Dentro ou fora dos aplicativos, geralmente, quando se trata de questionar esses signos estéticos predominantes como sendo preconceituosos ou estigmatizantes, um dispositivo acionado para defender essas lógicas estéticas está na máxima recorrente inscrita na sentença de que beleza é relativo, beleza é questão de gosto, e o gosto é pessoal.

2.1 “ELA FICA BONITA QUANDO ESTÁ COM RAIVA?¹³”: O GOSTO SE DISCUTE, O GOSTO NÃO É PESSOAL

Essa consideração de que o aspecto do gosto é relativizado não se sustenta, pois, na verdade, ela tem servido para ignorar toda uma construção cultural que opera distinções hierarquizantes e já vem sendo desmontada pelos estudos/ativismos feministas desde as suas raízes. Em 1949, com a publicação de *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir, por exemplo, já afirmava a centralidade que o corpo ocupa, de modo particular, para as mulheres, ao definir toda a sua trajetória de vida.

Essa discussão sobre a influência dos significados e padrões de beleza para a vida das mulheres acompanha a movimentação teórica e ativista feminista até os tempos atuais. Na década de 1990, Naomi Wolf publicava o seu livro *O Mito da Beleza* (relançado no Brasil em 2018) argumentando a forma como a beleza se estrutura como moeda, uma vez que o valor da beleza é convertido em recurso econômico que entra em cena para substituir a ideia da feminilidade da mulher como representação da mulher “bela, recatada e do lar”. Para a autora, nessa relação, encarnar a beleza significa corresponder aos atributos e às insígnias da aparência

¹³ O subtítulo é uma referência ao documentário *She's Beautiful When She's Angry* (2014) que resgata a história do movimento feminista dos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970. O documentário recebeu diversas críticas justamente pelo título fazer uma referência à questão da beleza, reforçando-a como uma categoria associada às mulheres, uma vez que o movimento feminista tem como pauta justamente a desconstrução dessa associação da estética do belo como papel social para as mulheres.

que ela carrega, sendo essa uma tarefa das mulheres, pois não está colocada da mesma forma para os homens.

Recentemente, no Brasil, assistimos ao ressurgimento dessa ideia da mulher “bela, recatada e do lar”. Vimos a discussão emergir na cena pública personificada na figura de Marcela Temer, esposa do ex-presidente Michel Temer, como uma imagem sendo utilizada em contraposição à ex-presidenta Dilma Rousseff, reacendendo o debate sobre os usos sociais da ideia de feminilidade e o que ela representa na ordem da aparência a que as mulheres ainda são pressionadas a corresponderem. Após o processo que retirou a ex-presidente Dilma do poder, a figura de Marcela Temer surge para a mídia como a representação de toda a ideia de feminilidade e papel social que não encontravam na ex-presidenta Dilma. Conforme ilustra a montagem a seguir (Figura 4) de duas capas de diferentes revistas brasileiras.



Figura 4 – Capa da Revista Veja, edição nº 2511, de 4 de janeiro de 2017/ Capa da revista Isto é, edição nº 2417, de 6 de abril de 2016.

A figura da Marcela Temer, uma moça jovem, loira e branca, é acompanhada da legenda “a aposta do Governo”, quando o papel que lhe cabia era apenas o de primeira-dama, enquanto Dilma está representada por uma foto descontextualizada, retirada a partir de um momento de descontração, em que ela torcia em jogo de futebol, que passou a ser utilizada para descrevê-la como alguém “fora de controle emocional”, “rude”, acompanhada da legenda “as explosões nervosas da presidente”.

O exemplo a partir da Figura 4, ao retratar as capas das revistas *Veja* e *Isto É*, ilustram bem a forma como representações de gênero e beleza estão conectadas e ainda são utilizadas como dispositivos de enquadramento de aparência e comportamento para as mulheres. Para Lux Moreno (2018) ativista argentina da causa antigordofobia, a beleza, de modo particular, se instaura a partir de um modo de vigilância do que é considerado “o belo”, como uma ideia do imaginário cultural e social, onde o que se põe em jogo é o modo como somos hierarquizados diante do olhar do outro. Com isso, a autora questiona essa ideia de que o belo é, em certo sentido, relativo, uma vez que, tem uma íntima relação com a norma social vigente à medida que delimita a beleza. Para ela, “a maneira como se configuram os modelos de beleza está afetada pela visibilidade como pauta social” (p. 112). Moreno (2018) ainda destaca que, mesmo quando falamos de formas de ser invisíveis, estamos considerando esses padrões de reconhecimento, isto é, sinalizamos o que se mostra em relação a uma falta ou carência. No caso entre a ex-presidenta Dilma e Marcela Temer, o que faltava a primeira era evocado na segunda.

Nesse sentido, as narrativas sobre nossos corpos contam a história da nossa cultura, e a nossa cultura tem insistido e investido na beleza e na padronização dos corpos como finalidade primeira a que, principalmente, as mulheres devem corresponder socialmente. Ao sustentar a construção da ideia de beleza no gosto pessoal, produz-se um apagamento dessas pequenas/grandes mentiras que nos contaram sobre ser mulher.

E os aplicativos de redes sociais da internet, a exemplo do *Instagram*, ao surgirem, colocaram uma significativa lente de aumento na vigilância em torno do corpo, considerado belo o suficiente ou não para circular nas redes sociais e fora delas. No entanto, para os usuários, as redes sociais são um reflexo do seu cotidiano, sendo assim, o registro indica o que é belo para fora do aplicativo, para a vida social: ir à praia, usar biquíni, aparecer em fotos de corpo inteiro ou nudez e postar nos aplicativos.

Por essa razão, o corpo, para o pensamento feminista, em contraposição às marcações de gênero apoiadas nos fatores biologizantes, fonte de eventos naturalizados, é, sobretudo, um território político, uma vez que as experiências íntimas vividas por ele são atravessadas por um sistema político inscrito culturalmente e sendo continuamente moldado por esse mesmo sistema. Embora se apresentem quase sempre revestidos da falácia que busca sustentar que o “gosto é pessoal”.

Essa questão foi bastante discutida na obra *A Distinção* (originalmente publicada em 1979) de Pierre Bourdieu (2017). Nela, o autor desloca do centro das análises o viés econômico para analisar as práticas de consumo culturais e a forma como o elemento do gosto se estrutura socialmente e opera classificações e distinções ao mesmo tempo. Bourdieu, desmonta o dito popular do “gosto não se discute” ao desnaturalizar a sua formação. O autor demonstra ainda que o gosto se discute e a forma como ele se estrutura é geradora de classificações e distinções sociais, especialmente quando afirma que “as estruturas cognitivas utilizadas pelos agentes sociais para reconhecer praticamente o mundo social são estruturas sociais incorporadas” (Bourdieu, 2017, p. 435). Para o autor, essa formação é gerada e retroalimentada a partir da família, da escola e da educação, por exemplo. O gosto, então, é visto como produto de uma classe, uma vez que aquilo que consideramos esteticamente adequado ou vulgar, segundo Bourdieu, corresponde às práticas de consumo que distinguem os grupos sociais. Nos termos do autor, as preferências de gosto unem e distinguem ao mesmo tempo.

Apesar da contextualização de Bourdieu a respeito da formação do gosto estar relacionada ao contexto francês, a ideia de que o gosto é uma incorporação que une e distingue ao mesmo tempo nos cabe fazendo a tradução de como esses parâmetros se estruturam entre nós. No caso brasileiro, na atualidade, é preciso considerar as conexões estabelecidas nas redes sociais da internet como intercambiantes e estruturantes do gosto, expresso por meio do estilo de vida. Por mais resistência que a internet como meio de socialização possa encontrar ainda entre nós, não é possível mais negar a forma como a partir dela resultam processos de socialização que estruturam gostos e distinções com características próprias e que ora atuam reforçando o *status quo* social, ora atuam criando outros parâmetros de adequação social.

Outro ponto que vale refletir diz respeito aos que insistem na defesa dessa posição de que o gosto é pessoal, comumente associando esse “gosto pessoal” à ideia de liberdade de escolha. O acionamento da “liberdade de escolha” acontece, principalmente, quando os corpos dissidentes insurgem nas redes sociais da internet como corpos reivindicatórios. A argumentação utilizada é quase sempre pautada na ideia de que “não somos obrigados a achar pessoas gordas ou pretas bonitas”. Tal argumentação, baseada na “liberdade de escolha”, é orgulhosamente ignorante do que julga ser uma convocação para o exercício autônomo do gosto. A questão que reside nessa ideia é uma ignorância por não considerar os parâmetros sociais e culturais sob os quais esse gosto, categoricamente afirmado como “desobrigado”, está estruturado. A “autonomia do gosto” não pode ser considerada algo que se dá no vazio, porque

o vazio social não existe. Norbert Elias (1994) já afirmava a inexistência de um grau zero de vinculabilidade social uma vez que, para o autor, o indivíduo, ao ingressar na sociedade, não o faz como quem está vindo de fora, não existindo um “começo” ou ruptura nítida que faça com que ele ingresse na sociedade sem ser afetado pela rede e/ou sem se vincular a outros seres humanos.

Quando o gosto é tema dentro das redes sociais da internet, ao estar relacionado com a construção desse estilo de vida, ele também vai em busca da construção de si como sendo sinônimo de apresentação da “melhor versão de si” para a audiência. Essa “melhor versão de si” a ser oferecida corresponde aos parâmetros capitalistas de uma vida bem-sucedida e de padrões de corpo hierarquizantes que colocam, principalmente, as pessoas brancas, magras e cisheteronormativas no topo da pirâmide. Dito de outra forma, esse estilo de vida expulsa as pessoas pretas e gordas para a margem social.

Sendo assim, é preciso olhar para como o gosto defendido e apresentado nas plataformas de redes sociais da internet possuem uma íntima intersecção entre as questões de raça e gordofobia. A escritora gorda, negra, deficiente e trans não binária, Da'Shaun Harrison, tem sido uma voz importante entre nós por ir além, colocando-se de forma incisiva nessa discussão sobre a articulação íntima que existe entre gordofobia e racismo. Em *Belly of the Beast* (2021), Da'Shaun Harrison examina as interseções entre gordura, negritude, deficiência e gênero, e a forma como os abusos são intensificados na medida em que as pessoas interseccionam esses atributos/categorias.

Harrison, ao discutir a beleza em contraposição aos signos sociais da feiura, demonstra a forma como esses elementos não estão relacionados unicamente a sentimentos; não se trata de sentir-se ou não bonita, e sim, do modo como você é lido socialmente pelos outros, por meio das estruturas culturais e políticas que engendram essas categorias e fundamentam preconceitos de gênero, raça, classe e sexualidade.

More to the point, “pretty”, “beauty”, and “ugly” – all with lowercase letters – are subjective. They are not identities but are Rather determined by the individual. Rooted still in anti-Blackness, their gender(lessness), and their bodies. Beauty standarts, especially in the United States, are predicated on anti-Blackness, anti-fatness, anti-desfiguredness, cisheterosexism, and ableism”. (Harrison, 2021, p. 12).

A beleza e a feiura para Harrison são lidas como parte essencial do “Capital do Desejo”, por meio do qual as pessoas são marginalizadas pela sua negritude, gênero e seus corpos.

Da'Shaun Harrison examinou, por meio de um capítulo inteiro denominado “*Pretty Ugly: The Politics of Desire*”, a forma como a feiura e a insegurança podem nos ajudar quando transformadas em componentes de ferramentas políticas por meio do questionamento: o que significaria para nós nos apoiarmos na insegurança como uma ferramenta política por meio da qual nos libertamos de insistir em performar “perfeição” e “autoconfiança” para defender a libertação coletiva?

Harrison convoca ainda para pensarmos de forma diferente a questão da negritude e sua interseccção com a gordura ou com a questão da gordofobia e do racismo, pois, para Harrison (2021), a gordura forma parte do racismo, não sendo somente um atravessamento. Com isso, é preciso dismantelar o racismo como parte fundamental da luta para dismantelar a gordofobia, politizando as questões que comumente são varridas para debaixo do tapete social da história como questões de ordem emocional, individual e do gosto. Ainda que as análises de Da'Shaun Harrison estejam situadas dentro do contexto norte-americano, elas nos servem, pois caso fosse uma questão de gosto ou da ordem emocional do indivíduo, as interações na internet e no cotidiano seriam muito mais pacíficas, respeitosas e, principalmente, livres dos discursos de ódio que tanto nos são dirigidos.

Todavia, é preciso ainda insistir na ideia de que essas interações e suas questões estigmatizantes e preconceituosas são reflexo da forma como o gosto se estrutura socialmente. Os conflitos embalados por discursos de ódio e banimento de imagens, por censuras justificadas de formas nebulosas pelas regras e diretrizes dos aplicativos, emergem na plataforma todas as vezes que os corpos dissidentes circulam disputando o dismantelar dessa ignorância nas redes sociais. Os padrões que operam essa ordem simbólica e hierarquizante são rapidamente acionados para fazê-los recuar, seja por meio do constrangimento operado por chacota, do estigma, seja pelo discurso pautado na saúde, especialmente no caso dos corpos gordos.

Esses aspectos socioculturais relativos aos padrões de corpo velados na ideia do gosto pessoal e em premissas falaciosas que atam a ideia de saúde à magreza, a liberdade de escolha como liberdade de ignorância, ao circularem no *Instagram*, fazem dele uma ferramenta que coloca lentes de aumento nessas questões pelo seu aspecto já evidenciado de vitrinização da vida e do quanto a estética instagramável reitera as métricas sociais mesquinhas por meio do seu estilo de vida. Quando as e os ativistas que têm como pauta a despadronização corporal ocupam-se da plataforma, os corpos dissidentes, ao circularem no aplicativo, também passam a disputá-lo como um território político.

Esse ativismo está comprometido com a reconstrução de narrativas por meio das suas vozes desobedientes como ato experiencial, uma forma política capaz de fundir teoria, conceito e prática. Essas vozes desobedecem porque não estão se sujeitando ao não lugar reservado para elas. Ao fazerem isso, estão ainda deslocando sua participação no fazer científico, deixando de serem corpos que fornecem teoria para as pesquisas, para que outros digam o que e como somos, para serem corpos que aprendem a partir da própria pele e produzem experiências e teorias que são vividas na pele e pela própria pele, disputando, assim, os usos e sentidos das lógicas capitalistas, de consumo e moralizantes das plataformas ao estruturar suas práticas ativistas a partir de dentro do ambiente virtual e extrapolando a sua atuação como corpos saberes.

2.2 O PAPEL DAS *HASHTAGS* NA ESTRUTURAÇÃO DO ATIVISMO PELA DESPADRONIZAÇÃO CORPORAL NAS REDES SOCIAIS DA INTERNET

Hashtag é um neologismo da palavra em inglês *Tag*, traduzido como etiquetar. Seu uso surgiu no *Twitter* em 2007, e logo migrou para as demais redes sociais. É uma expressão que denomina a prática de se eleger um ou mais termos ou palavras-chave que ajudem a traduzir o teor e objetivo dos conteúdos postados na internet. As *tags* também geram links no corpo do texto do próprio termo ou podem ser pesquisadas nos campos de busca dentro dos aplicativos de redes sociais da internet. Para Malini e Antoun (2013), a indexação das mensagens em uma *hashtag* por um perfil de uma rede transforma a *tag* em um movimento de ação política, criando um regime de atenção para o tema, causa ou acontecimento.

Uma característica importante que resulta das movimentações nas redes sociais da internet a partir do uso da *hashtag* está no fato de que, quando ela viraliza, importa pouco de quem é a autoria da *hashtag*, pois, no processo da sua disseminação, ela deixa de existir como pertencente a um(a) dono(a). Por essa razão, caracteriza-se ainda como uma representação coletiva pela sua apropriação por outros usuários da rede. Desse modo, ao criar uma *hashtag*, o usuário contribui para facilitar a classificação e busca das conversas na rede, formando um sumário sobre o assunto e, ao clicar numa *hashtag*, é encaminhado para uma espécie de índice remissivo, no qual o assunto pode ser tratado de qualquer forma, pois ele está aberto.

As *hashtags*, ao funcionarem como índice que organizam o assunto em torno do tema, possibilitam tornar recuperáveis as postagens dentro do aplicativo, ampliando a disseminação das conversas para além da associação direta entre perfis e facilitando a coleta dos dados sobre as narrativas que elas estão relacionadas. No caso do *Instagram*, isso ocorreu devido a uma

atualização do aplicativo, que passou a permitir que os usuários sigam *hashtags*, uma vez que o interesse passa a ser o assunto/tema da *hashtag*. Com essa atualização, o usuário não precisa estar seguindo o perfil de uma pessoa para acompanhar o assunto ou acontecimento do seu interesse. Ao fazer isso por meio da *hashtag*, o usuário consegue acessar uma infinidade de perfis que também “taguearam” o assunto. Além do mais, o debate ao ser estabelecido pela indexação da *hashtag* está propenso a ser negado, afirmado, criticado, não existindo controle ou forma pré-determinada. A conversa está aberta, em disputa e em negociação constante dentro das redes sociais da internet.

No entanto, vale salientar que, no caso do *Instagram*, o uso da *hashtag* funciona com maior poder de alcance quando o perfil que a criou ou a utiliza tem sua conta aberta, pois no caso das contas que optam por terem seu acesso privado ou “fechadas”, como dito na linguagem corrente, as suas movimentações com *hashtags* só serão visualizadas por pessoas com as quais você já têm conexão de “seguidores” no perfil, diminuindo, assim, sua visibilidade e alcance.

Quando utilizada por um perfil aberto, como é o caso da maior parte das pessoas ativistas, isso ainda significa que todas as postagens referentes àquela *hashtag* específica poderão ter mais chances de serem vistas no mural do perfil de todos que a seguem. Essa atualização, sem dúvida, está inscrita na consideração de que são os usos das ferramentas que ditam a adaptabilidade que os desenvolvedores conferem a elas, a partir da leitura de como os usuários estão atribuindo novos significados e funções dentro das plataformas.

Seguir a *hashtag* também representa uma maior possibilidade de fortalecimento e ampliação do raio de atuação dentro das dinâmicas em rede que se formam em torno delas, uma vez que é possível estar conectado com as postagens de milhões de usuários, mesmo que se tenha apenas dezenas ou centenas de seguidores no seu próprio perfil. A conexão nesses casos se dá pela *hashtag* e não necessariamente pelo número de conexões de perfis dos usuários, possibilitando que pessoas que não se conhecem ou dificilmente teria interações diretas dentro do aplicativo visualizem conteúdos umas das outras pela busca que cruze a *hashtag* com o perfil aberto.

Uma atualização feita pelo aplicativo em 2020, na ocasião dos 10 anos da plataforma, foi a inclusão da opção de apoiar uma causa por meio da *Hashtag*. Ao clicar na *tag*, além da opção “seguir”, o usuário pode clicar em “apoiar”. A opção serve tanto para compartilhar o movimento em torno daquela *hashtag* com outros usuários quanto para arrecadar valores

financeiros para uma causa. Segundo o site Olhar Digital¹⁴, entre as *hashtags* beneficiadas estão aquelas “focadas em movimentos populares de longa data no *Instagram* e no mundo”. Os movimentos *Black Lives Matter* e *Women’s Rights* são exemplos das causas sociais que fazem uso desse recurso no aplicativo.

Com isso, essa perspectiva de estabelecer conexões pela *hashtag* e não necessariamente pela conexão dos perfis, sem dúvida está inserida na teoria da Sociologia Econômica, especialmente nos estudos de Mark Granovetter (1974) sobre “A Força dos Vínculos Fracos”, segundo a qual os indivíduos que se conectam através de outros, podemos chamá-los de “terceiros”, são aqueles que possibilitam acessar determinados recursos que seu ciclo mais íntimo não é capaz de proporcionar, uma vez que suas conexões mais habituais têm acesso às mesmas fontes de informação e opinião e aos mesmos recursos e oportunidades. Sendo assim, os laços mais “fracos” são aqueles que têm a maior probabilidade de ampliar o acesso de um indivíduo a outros recursos e oportunidades.

Da teoria de Granovetter é possível extrair que os laços fracos por vezes agregam valor na rede, sobretudo quando se trata de troca de informações e influências, ou dito de outra forma, aumenta a capacidade de um ator na rede ou o ator-rede acessar informações que os vínculos fortes não proporcionam justamente porque acessam as informações por meio das mesmas fontes. Consequentemente, seriam os vínculos (laços) mais fracos que serviriam melhor a capacidade que um determinado ator ou ator-rede têm de irradiar influência, aumentando o nível da sua visibilidade e a possibilidade de incorporação de outros atores às ideias e posicionamentos do ator-chave da rede. Isso também reforça a importância da abertura do perfil no modo público para quem quer gerar engajamento na rede e alcançar notoriedade.

Soma-se ainda a esta ideia dos laços fracos de Granovetter o conceito de *abertura estrutural*, que remete à ideia de que a centralidade de um ator na rede seja vista não pelo maior número de contatos diretos, mas, segundo o conceito de abertura estrutural, um determinado indivíduo pode estar bem-posicionado (ou centralmente localizado) sem que necessariamente seja ele quem tem o maior número de contatos diretos na rede. Isso se daria pela otimização das suas relações, fazendo com que a qualidade das trocas seja tão fundamental quanto à quantidade de relações diretas estabelecidas. Dessa forma, “a esse espaço dos ‘não-contatos’ chamamos de abertura estrutural ou ausência de relação entre atores em uma rede o elemento crucial da

¹⁴ Disponível em: <https://olhardigital.com.br/2022/03/29/internet-e-redes-sociais/nova-funcao-do-instagram-ajuda-ativistas-e-causas-sociais/>

estrutura de redes” (Emirbayer e Goodwinn *apud* Marteleto). Para Marteleto (2001), este conceito de abertura estrutural recupera a valorização dos elos fracos.

Outro dado que alterou bastante a forma como as postagens e, consequentemente, as *hashtags* aparecem no mural dos usuários no *Instagram* foi feito pela plataforma em 2016, quando ele deixou de seguir uma ordem cronológica (das mais recentes para as mais antigas). Isso significou que o algoritmo¹⁵ passou a atuar com mais intensidade sobre o engajamento, pois, a partir dessa mudança, a visibilidade de um perfil passa a ser medida pelas curtidas, comentários, mensagens diretas e compartilhamentos. Isso significa que não basta presença na rede por meio das postagens, mas é preciso investir na interação.

Com isso, o que o usuário visualiza primeiro não são os posts mais recentes e sim, aqueles que estão com mais engajamento, segundo esses critérios de interação citados. Isso implica que o algoritmo passa a fazer escolhas pelo usuário, considerando as suas movimentações e as dos seus contatos na rede social. Essa ainda é uma atualização bastante criticada pelo fato de que essa leitura algorítmica se torna um problema quando “esconde” relações importantes para os usuários e oferece no seu mural postagens que julga serem relevantes.

A construção desses laços dentro do *Instagram* passou a ter uma interferência muito grande do algoritmo a partir do que ele entende que nos interessa e, assim, nos fornece em maior quantidade, bem como o que ele entende que não nos interessa, “desaparecendo” do mural. Isso tem gerado uma necessidade de investimento de tempo maior dentro da plataforma para os usuários que necessitam de visibilidade e engajamento nas práticas ativistas, além de ser problemático que o aplicativo seja programado para definir as preferências segundo os parâmetros (sociais, culturais, econômicos) de quem faz a programação.

Segundo dados da publicação “Racismo algoritmo: quando o preconceito chega pela internet”¹⁶, no contexto brasileiro, segundo dados de 2019 da organização social Olabi, os profissionais da área de tecnologia são em geral homens (68,3%), brancos (58,3%) e heterossexuais (78.9%). Não à toa, fala-se hoje em racismo algoritmo, termo cunhado para

¹⁵ Algoritmo é definido por Osoba (2017) como “uma sequência finita de instruções precisas implementáveis em sistemas computacionais (incluindo, mas não limitadas, a cérebros humanos)”. In: Osonde A. Osoba; William Welser IV, *An Intelligence in Our Image: The Risks of Bias and Errors in Artificial Intelligence*, Santa Monica: RAND, 2017, p. 4.

¹⁶ Disponível em: <https://www.ufrgs.br/humanista/2020/11/17/racismo-algoritmico-quando-o-preconceito-chega-pela-internet/>

descrever essa migração dos preconceitos para o mundo digital, definida pelo pesquisador Tarcízio Silva (2022) quando “a disposição de tecnologias e imaginários sociotécnicos em um mundo moldado pela supremacia branca realiza a ordenação algorítmica racializada de classificação social, recursos e violência em detrimento de grupos minorizados”. Para Silva, uma forma de operar do racismo algoritmo, por exemplo, é quando as pessoas pretas são invisibilizadas em aspectos positivos e hiper visibilizadas quando para relacioná-las a aspectos negativos nos sistemas de busca da internet.

Com o uso das *hashtags*, o etiquetamento social que produz estigmas aos corpos dissidentes e já era praticado nas interações cotidianas, entrou em disputa pelo fazer ativista. Isso se deu pela forma como o ativismo estrutura seu posicionamento e demarca as suas atuações dentro do estabelecimento de *hashtags* nas redes sociais da internet, buscando apoiar e criar um estado de atenção para a luta em torno da despadronização do corpo.

Sendo assim, quando as *hashtags* ativistas são criadas para dar sentido a posicionamentos políticos, elas se assemelham à ideia de utilizar cartazes e faixas nas ações de protestos de rua, pois enunciam o conteúdo a ser reivindicado e, assim, têm se configurado como uma estratégia que apoia e fortalece o espelho público ativista nas redes sociais da internet. Esse processo do ativismo pela despadronização corporal se dá, sobretudo, pelo autoetiquetamento das pessoas fora dos padrões que se utilizam das *hashtags* derivadas de movimentos como o *Body Positive* (BoPo).

O surgimento do movimento *Body Positive* dentro das redes sociais não tem data e autoria específica, mas é possível identificar acontecimentos e pessoas que contribuíram para a ideia disseminar de modo significativo, impactando para além do ciberespaço. Um exemplo está no ativismo liderado pela modelo *plus size* americana Tess Holiday¹⁷, que conta com mais de 1,7 milhões de seguidores, e é considerada a líder do movimento BoPo online a partir do compartilhamento da sua vivência como mulher gorda, mãe e modelo que tem enfrentado discursos de ódio e ataques gordofóbicos dentro e fora das redes sociais. Ao publicar suas reações a esses ataques no *Instagram*, desde 2011, Tess viralizou o assunto, criando e passando a utilizar diversas das *hashtags* associadas ao BoPo por meio das suas redes sociais.

Iniciou também um movimento em torno da *#EffYourBeautyStandards* (traduzido

¹⁷ Autora do livro “*The Not So Subtle Art of Being a Fat Girl: loving the skin you’re in*”.

livremente como “danem-se os seus padrões de beleza”), lançada por Tess em 2013, e que conta com o perfil no *Instagram* de mesmo nome. Por meio da *hashtag* e do perfil de Tess, as pessoas começaram a ser incentivadas a postarem suas fotos tal qual como são, sem retoques e assumindo as suas identidades e diversidade de corpos. Essas e outras *hashtags* hoje derivam e representam o movimento, tais como: #bodypositive, #bopo, #bodyacceptance, #CelebreteMySize, #HonorMyCurves, #PlusIsEqual, #AllBodiesAreGoodBodies, #boycottthebefore, dentre outras.

Um outro exemplo de atuação da influência digital no marco inicial do *Body Positive* foi a partir da fotógrafa australiana Taryn Brumfitt, que, após a terceira gravidez, entrou em conflito com a imagem do seu corpo e resolveu conquistar um modelo de corpo padrão para participar de um concurso de fisiculturismo. Após alcançar a sua meta, Taryn se viu rodeada de mulheres com “corpos perfeitos” (leia-se dentro dos padrões estéticos dominantes) que continuavam insatisfeitas e frustradas em relação às suas aparências.

A partir deste evento, Taryn começou a dar-se conta de que nem aquelas mulheres e nem ela estavam, de fato, felizes. Abandonou o fisiculturismo em troca de uma vida de exercícios e alimentação saudável, mas sem a pressão exercida em torno de um modelo de corpo dentro dos padrões de magreza. Ao publicar, no início de 2013 no seu perfil pessoal no Facebook, uma foto sua com o corpo musculoso lado a lado com a foto depois da gravidez, com o corpo que estava na época e mostrava dobrinhas e barriga saliente, Taryn teve a postagem viralizada rapidamente em milhares de compartilhamentos em menos de 24h. Esses compartilhamentos estavam recheados de comentários que traziam depoimentos, sobretudo, de mulheres que resolveram tornar pública a relação negativa que tinham com seus corpos. Com esse evento, Taryn ocupou as diversas mídias com entrevistas e participações em programas de TV. A partir da repercussão, ela decidiu investigar o porquê de as mulheres odiarem seus corpos, lançando uma campanha de financiamento coletivo, que arrecadou o equivalente a R\$ 810 mil reais. Esse recurso possibilitou que ela viajasse o mundo para gravar o documentário intitulado *Embrace*. Taryn, também é fundadora do *Body Image Movement*¹⁸, uma organização global para ajudar outras pessoas a uma convivência sadia com a sua imagem corporal.

No Brasil, as/os representantes que engajam nas redes sociais da internet e têm como fonte o ativismo *Body Positive* contam com perfis diversos: são *youtubers*, blogueiras/os,

¹⁸ <https://bodyimagemovement.com/about/>

profissionais da saúde (especialmente nutricionistas), mães, dançarinas etc. Quando as e os ativistas brasileiros disseminam as *hashtags*, estrategicamente relacionadas com as *tags* próprias do movimento fora do país, estabelecendo suas narrativas dentro do aplicativo, essa adoção de *hashtags* incorporadas passa a caracterizar o BoPo à brasileira, para o qual as *hashtags* frequentemente utilizadas são: #corpãoquerido, #gordofobianãoeíada, #positividadecorporal, #todagrandona, #corpolivre #corpopositivo, #tourpelomeucorpo, #movimentocorpolivre, entre outras.

Ao adotarem a perspectiva do movimento na sua atuação nas redes sociais, esses/essas ativistas estão liderando campanhas à exemplo da ação “Vai ter gordas(os) na praia”, que passou a ser representada pelo adoção do uso das *hashtags* já citadas e pela inserção de outras, tais como: #VaiTerGordesnaPraia e #OcupaVerão, campanha iniciada por *youtubers* na cidade do Rio de Janeiro no verão de 2017 e que se espalhou por outras cidades, tais como Florianópolis e Salvador.

Ações como essa são um exemplo de estratégias pensadas e articuladas nas redes sociais, que ganharam o espaço público questionando os padrões estabelecidos para os corpos no verão, caracterizando-se como uma ação concreta contra o discurso publicitário do “corpo de verão” ou “projeto verão”, adotado principalmente como estratégia de *marketing* pelas academias de ginástica e indústria da moda.

Nas redes sociais, e de modo particular por meio do *Instagram*, também é crescente nos últimos anos a disseminação de perfis de ensaios fotográficos com pessoas com corpos fora dos padrões. De uma forma geral, as imagens que são produzidas com estes ensaios e seus discursos estão na contramão da nudez feminina ora tida como tabu, ora aceita quando erotizada (nos padrões da indústria pornô masculina e na fetichização das mulheres gordas) e dentro dos padrões estéticos dominantes.

Um último exemplo a ser compartilhado diz respeito à atuação de nutricionistas, dentro das redes sociais, que defendem a prática da sua profissão alinhadas com o movimento *Body Positive*. Isso significa que atuam na rede e nos seus consultórios construindo com os seguidores e pacientes um discurso que busca descolar a relação automática que é feita socialmente da saúde aos corpos magros. E, de outro lado, automaticamente, a da doença com os corpos gordos. Além de atuarem na perspectiva de que a saúde alimentar passa pela saúde mental/emocional e por uma relação positiva com a comida, opondo-se à cultura da dieta pautada nas restrições

alimentares severas.

Essas visões em torno do corpo dentro das redes sociais da internet são um reflexo, em diversos casos, ampliados de como têm sido construídas as visões sociais do corpo ao longo da história e que rebatem na atualidade, especialmente tomando por base a ideia de Le Breton (2010) de que o corpo é socialmente construído, e de que a imagem do corpo não é um dado objetivo, uma vez que o autor considera que essa imagem é um valor que resulta essencialmente da influência do meio e da história pessoal do sujeito, não havendo, para o autor, a apreciação bruta das sensações do corpo, e sim, deciframento, seleção de estímulos e atribuição de sentido. Assim, a identificação de um sentimento, a tonalidade positiva ou negativa atribuída a um corpo, traduz uma equação complexa entre influências sociais e culturais. Ainda segundo o autor,

a ação da aparência coloca o ator sob o olhar apreciativo do outro e, principalmente, na tabela do preconceito que o fixa de antemão numa categoria social ou moral conforme o aspecto ou o detalhe da vestimenta, conforme também a forma do corpo ou do rosto. Os estereótipos se fixam com predileção sobre as aparências físicas e as transformam naturalmente em estigmas, em marcas fatais de imperfeição moral ou de pertencimento de raça. [...]. Na modernidade, a única extensão do outro é frequentemente a do olhar: o que resta quando as relações sociais se tornam mais distantes, mais medidas. (Le Breton, 2010, p. 78).

Nesse sentido, as narrativas produzidas sob o autoetiquetamento por meio das *hashtags* estão sendo analisadas segundo a lógica da reivindicação de si, quando entra em disputa com as narrativas atuais em torno do corpo padrão que emerge não somente pela modelização de corpos em si, mas se dá principalmente pela inferiorização dos corpos divergentes, de modo particular, o das pessoas gordas.

Segundo Elias (2000), essa rotulação afixada de “valor humano inferior” utilizada por grupos que se colocam de um lugar de superioridade nas disputas de poder gera estigma social, que, por sua vez, costuma penetrar na autoimagem do grupo tido como inferior na tentativa de imputar desonra coletiva que opera no nível da estigmatização grupal. Essa dinâmica para a qual Elias chamou a atenção está na atualidade representada dentro das interações da internet. A etnografia virtual e o estudo dos ativismos possibilitam identificar essa mesma formação grupal que atua na fixação da rotulação inferior, principalmente aos corpos dissidentes.

Hoje, as redes sociais configuram-se como um importante espelho que influencia a construção da percepção do mundo e de si, especialmente no que se refere à autoimagem dos

sujeitos a partir de uma leitura da imagem do coletivo, formando uma espécie de “eu sou porque assim me veem”, que tem travado uma luta com o “eu sou porque assim me vejo”. Nesse sentido, ao se autodenominarem por meio das hashtags, os perfis e ativistas da vivência gorda entram no jogo das disputas de relações de poder em torno do etiquetamento social frequentemente associado à chacota, ao constrangimento e à rotulação para posicionarem-se como sujeitos diversos, diferentes, porém não de menor valor.

Indo ao encontro da ideia de Erving Goffman (1983) sobre a conceituação da face como valor social positivo que uma pessoa reclama para si, e que resulta da interação com outros e da imagem que fazemos de nós mesmos. Sendo assim, a pesquisa proposta também considera que o pressuposto do etiquetamento positivo é uma reivindicação da leitura da sua autoimagem pelo próprio sujeito, no caso, das pessoas fora do padrão. Esse deslocamento do etiquetamento estigmatizante para um enunciador de si corrobora com o sentido goffmaniano de buscar reconstruir os processos retirando a “culpa” que recai sobre as pessoas estigmatizadas para avançarmos com o centro da questão nos elementos estruturais que sustentam o estigma.

Quando esses ativistas postam e engajam outras pessoas a postarem sobre seus corpos dentro desse processo de autoetiquetamento das suas imagens somadas às legendas produzidas para discursivamente contestar o poder de inferiorização, estão demarcando dentro do aplicativo o que denominei de “a estruturação de um espelho público”, uma vez que essas postagens contém o teor e a estética própria que atua na denúncia e no engajamento em favor de vivências reconhecidamente válidas e possíveis para corpos divergentes.

Nesse sentido, Zamora (2018), em diálogo com o trabalho de Manovich sobre os usos culturais do *Instagram*, questiona se dentro do aplicativo “é possível criar um novo estilo ou apenas usar aqueles que os poderes estabelecidos (dispositivo) ou classes (no discurso) aprovam como válidos?” (p. 516), ao que o próprio autor afirma que “é possível criar ferramentas para devolver o sentido à criação e aos arte-factos, permitindo que os criadores construam as suas próprias narrativas e experiências”. (Zamora, 2018, p. 516).

Com isso, o jogo de interações que se dá dentro do aplicativo demonstra que as movimentações ativistas por meio das postagens e *hashtags* associadas engajam e causam espanto ao mesmo tempo e pela mesma razão: estão assustando quem sempre foi assustado por sentir-se emoldurado em padrões sociais limitantes e inferiorizantes. O ato de etiquetar-se por meio das *hashtags* tem a ver com novos sentidos para um artefato criado dentro da plataforma.

Quando o ativismo usa desse recurso para criar e disseminar suas narrativas próprias sobre o “como me vejo” e com o “como quero que os outros me vejam”, ocorrendo simultaneamente no processo de comunicação no ciberespaço, verifica-se uma disputa sendo instaurada na tentativa de controle das impressões sobre si que impactam nos grupos estigmatizados. Verifica-se ainda a forma como o ativismo busca instaurar uma nova ética de reconhecimento em torno desses corpos-pessoas.

2.3 DO *BODY POSITIVE* AO ESTUDO DA VIVÊNCIA GORDA: A IMERSÃO NO CAMPO REPOSICIONANDO AS LENTES SOCIOLÓGICAS DA PESQUISA

Em se tratando do objeto de estudo da pesquisa na investigação sobre a formação da vivência gorda e suas performances como estratégias de atuação nas redes sociais da internet, é preciso reconhecer que o ponto de partida do ativismo por uma vivência gorda digna não surge na internet. Conforme já demonstraram Lux Moreno (2018), Natália Rangel (2018), Aliana Aires (2019), Caroline Roveda Pilger (2021) e Malu Jimenez (2022), entre outras e outros.

O ativismo da vivência gorda emergiu como movimento político, sobretudo nos Estados Unidos, a partir, principalmente, das bases do feminismo lésbico, que, ao interseccionar com o ativismo gordo, “criaram uma combinação dinâmica, em que os ativistas circularam uma nova visão *queer* do corpo gordo feminino, rejeitando entendimentos psicológicos e fisiológicos dominantes sobre corpo e gênero, e clamando por totais direitos como cidadãos”. (AIRES, 2019, p. 70).

Aires (2019) destaca ainda que foi na década de 1960 que a luta antigordofobia se acentuou nos EUA dando início a uma série de protestos públicos, conhecidos como os “Fat-ins”, no qual pessoas gordas ocupavam locais públicos para realizar ações de protesto que iam desde reunirem-se para tomar sorvete coletivamente a queimar livros de dieta. Daí em diante, a autora evidencia que o movimento foi tornando-se cada vez político, especialmente após a criação da Associação Nacional para o Avanço da Aceitação da Gordura (NAAFA). A NAAFA permanece até os dias atuais como uma organização sem fins lucrativos dedicada a proteger e melhorar a qualidade de vida das pessoas gordas. Ainda segundo Aires,

A emergência desses movimentos e ativismos pela aceitação do corpo, como já mencionamos, se intensificaram especialmente a partir de 1969, e promoveu também o interesse dos acadêmicos, que começaram a pesquisar o tema. [...] Embora tenhamos encontrado pesquisas convergentes em outras partes do

mundo, como no Reino Unido e Austrália, somente os americanos formalizaram e nomearam uma linha de estudos nesse área, os *Fat Studies*. (AIRES, 2019, p. 74-75).

Esses ativismos pela despadronização corporal, quando chegam ao Brasil, estão ancorados nas mesmas lógicas do ativismo praticado nos Estados Unidos, ou seja, estão situados em um debate sobre a dimensão ética e moral das questões, de modo particular, estéticas do corpo que versam sobre a crítica à hegemonização dos padrões de beleza, as normatividades de gêneros e sexualidades, bem como, sobre as premissas arraigadas das noções de corpos saudáveis e corpos doentes. Portanto, questionam processos sociais e culturais que fundamentam as normalizações.

No entanto, o ideal do corpo magro aqui no Brasil também disputa lugar com o “mito da beleza” da mulher brasileira como sinônimo de “mulher gostosa”, que significa um padrão de corpo tonificado e muscularmente trabalhado. Outra característica das manifestações em torno da luta pela diversidade corporal no caso brasileiro, especialmente do ativismo gordo, é a centralidade que a internet possui como território de atuação. Na internet, a emergência dos discursos que convocam as pessoas a assumirem os componentes da sua corporalidade, apoiados, sobretudo, na diversidade dos corpos, no que se refere ao seu aspecto físico: marcas corporais de estrias, celulites e cicatrizes, pelos, diversidade de cabelos, cor da pele, dobras, tamanhos e formatos de peitos, barrigas etc., têm sido utilizados, principalmente, para o combate da cultura da modelização dos corpos e da dietização da alimentação.

Sendo assim, o ciberativismo pela despadronização corporal, ao se instaurar nas redes sociais da internet, configura-se como um esforço de reversão da lógica arraigada dos estereótipos e estigmas sociais que deslocam as identidades do princípio da diferença, enquanto promotora da diversidade, para colocá-las em termos hierarquizantes de valoração dos indivíduos e grupos. Inicialmente, por meio das redes sociais da internet, a atuação ativista brasileira também importou as mesmas premissas do movimento *Body Positive* em sua atuação nos Estados Unidos, Inglaterra e Austrália.

A positividade corporal praticada nesses países enuncia a forma como a luta está se estruturando dentro das condições e normas que se estabelecem lá dentro. Como definido pela inglesa Megan Jayne Crabbe¹⁹, uma das expoentes do ativismo do BoPo nas redes sociais da

¹⁹ Criadora do blog Bodyposipanda (bodyposipanda.com) e autora do livro *Body Positive Power: how to stop dieting e Make Peace With Your Body and Life*.

internet,

Body Positive não é somente sobre como sentirem-se bem com os seus corpos. Trata-se também de fazer com que as pessoas marginalizadas se sintam seguras e valorizadas nos seus corpos. Para que as pessoas se sintam seguras nos seus próprios órgãos, temos de lutar contra os sistemas que os mantêm marginalizados e inseguros. Isso não significa lutar apenas contra a gordofobia, mas o racismo, o sexismo, a homofobia, a transfobia, etc. Como é possível sentir-se bem no seu corpo sendo oprimido e discriminado pelo seu corpo? O *Body Positive* é um movimento político que visa libertar os corpos da marginalização. Libertar-nos dos sistemas que nos ensinam que nossos corpos não são valiosos é política. A positividade corporal luta por todos os tamanhos, todas as cores de pele, todas as idades, todos os sexos, todas as capacidades. Não pode fazer isso sem política²⁰.

Como é possível verificar na postagem acima, o *Body Positive*, em si, não é um movimento que soa mal em si. Está muito bem colocado na postagem de Megan Jane Crabbe que ele constitui um “movimento político” que busca lutar “contra os sistemas que mantêm os corpos inseguros e marginalizados”, e ainda reitera que é para todos e que não é possível fazer isso sem considerá-lo em sua dimensão política. Sempre será justo reconhecer que o BoPo serviu e serve de porta de entrada para muitas pessoas que buscam questões relacionadas a (des)padronização corporal encontrarem acolhimento.

Nesse sentido, o movimento *Body Positive* em si não é uma ideia ruim ou fraca ou irrealizável, apenas a forma como está fundamentado traz desafios na sua replicação para o Brasil em dois sentidos:

- (i) pelo fato de constituir-se como um movimento que busca abrigar uma diversidade de pautas muito ampla ao se propor a lutar “por todos os tamanhos, todas as cores de pele, todas as idades, todos os sexos, todas as capacidades”;
- (ii) e, na forma como as/os ativistas que iniciaram o BoPo no Brasil foram perdendo de vista essa noção de que o BoPo, enquanto “movimento político”, “não pode fazer isso sem política”, para sustentar a atuação no discurso do amor-próprio e na autoaceitação sem considerar a centralidade de classe e de raça na forma como se estruturam o pânico moral com a gordura e as inacessibilidades aos corpos gordos no Brasil.

A questão central que esses desafios impõem para o ativismo brasileiro ao importá-lo

²⁰ Publicado por Megan J. Crabbe em formato de postagem no Instagram em 13 de agosto de 2017, no seu perfil do Instagram @bodyposipanda.

para cá está no fato de que, quando se trata de uma luta ativista que busca se posicionar para além do amor-próprio e autoaceitação, as possibilidades de mexer nas estruturas sociais de dentro e, a partir dessa noção ampla da positividade corporal, ficam minimizadas ou até mesmo invisibilizadas. Isso acontece porque, em um país complexo nas suas questões sociais como o Brasil, as especificidades das pautas que essas lutas exigem não serão capazes de encontrar um lugar realizável para responder as demandas dentro no *Body Positive*. Tal fato torna-se evidente, sobretudo, nas lutas com marcadores sociais não só historicamente, como fisicamente inscritos no corpo. Tomando como exemplo as ativistas e feministas negras, dificilmente uma mulher que se reconhece dentro dessa perspectiva da negritude vai deixar de ancorar as bases do seu ativismo no feminismo negro para posicionar-se a partir e unicamente da positividade corporal. Dessa forma, a “importação” imediatamente replicada para o Brasil não considerou ou deixa pouco espaço para as especificidades que atravessam os corpos em relação às dimensões que têm a classe, o pânico moral com a gordura e a raça/cor, no caso brasileiro.

O mesmo ocorre em relação à luta antigordofobia que se volta para estratégias que buscam mexer/alterar as estruturas dos sistemas sociais de opressão dos corpos gordos. Nesse sentido, a positividade corporal pode e deve estar contida tanto dentro do feminismo negro quanto do ativismo gordo. No entanto, é problemático que as duas categorias de luta limitem-se a ela, especialmente quando as questões encontram-se interseccionadas em um corpo gordo e negro, por exemplo.

Quanto mais as pessoas interseccionam atributos de marcadores sociais utilizados com preferência em processos de estigma e exclusão nos seus corpos, menor será a cobertura que a positividade corporal conseguirá oferecer. Com isso, deixar que o foco de ambas as lutas seja apenas ou em grande parte ocupada pela autoaceitação e o amor-próprio pode significar correr o risco de não dismantelar os sistemas sociais que estruturam esses corpos como corpos de segunda classe, corpos de menor valor.

Outra consequência disso está no fato de que a centralidade do *Body Positive* no amor-próprio e na autoaceitação, especialmente do BoPo à brasileira em sua atuação dentro das redes sociais da internet, opera um deslocamento das forças que deveriam atuar para dismantlar os sistemas de opressão quando pendem para uma responsabilização individualizada de si com seu próprio bem-estar. O imperativo do “ame-se” têm um alcance limitado politicamente e um peso emocional de responsabilidade de si consigo para questões que são estruturadas socialmente.

Sendo assim, essa forma de posicionar-se do BoPo à brasileira opera um deslocamento dos fatores que sustentam os preconceitos e estigmas de uma perspectiva estruturada socialmente para uma perspectiva individual, na qual pessoa é ou recebe esse lema como uma responsabilização individual dos traumas e processos de exclusão gerados nelas socialmente. Assim sendo, cabe a ela mesma sair desse processo de exclusão pela via do amor-próprio e da autoaceitação.

O principal efeito disso no Brasil tem sido a rapidez com que a atuação desse movimento, ao gerar adesão, passou a ser utilizado pela superfície das questões relacionadas aos padrões corporais. De modo particular, ao propagar a ideia de que uma espécie de “pó mágico” recairá sobre todas as pessoas que passarem a dizer “eu me amo”, “eu me aceito”, uma série fortuita de acontecimentos encantados surgirão a partir de então. Esse caminho do movimento *Body Positive* à brasileira não ataca o problema em sua raiz estrutural e estruturante. Ele até pode ajudar as pessoas dentro do espaço da internet, mas provavelmente não vai prepará-las as porta de casa para fora para enfrentar o que tenho denominado de métricas sociais mesquinhas cotidianas.

Sendo assim, verificou-se que essa perspectiva não sustenta o acolhimento de uma grande parcela das pessoas, sobretudo as pessoas gordas maiores, que carregam experiências traumáticas de sofrimentos sociais profundas, e para as quais a vida está a todo tempo fazendo-as acreditar que elas não cabem socialmente, seja na praia, na maca do hospital, na cadeira do cinema ou nas experiências de provadores nas lojas de roupas. Essas vivências cotidianas, atravessadas pelas métricas mesquinhas, independem da capacidade individual de exercitar o amor-próprio e não podem ser conquistadas apenas por meio da expressão de autoamor em postagens individuais nas redes sociais da internet. Elas ficam, portanto, bastante limitadas a uma fonte de inspiração mais do que a uma luta contra os sistemas e as dinâmicas sociais que as estruturam.

Além do mais, quando essa ideia de bem-estar se estrutura social e culturalmente de dentro para fora, como está ancorado boa parte do discurso *Body Positive*, o foco da atenção na individualização com uma questão de “força de vontade” pode ser convertida em mais uma experiência traumática de sofrimento. Nestes casos, o fator psychologizante está muito presente ao aproximar a questão mais de um movimento de autoajuda do que um movimento político. Muitas pessoas que contestam a eficácia do BoPo o fazem justamente por essa brecha ao questionarem: “e se eu nunca vier a me amar ou me aceitar?”. Provavelmente, não será dentro

do BoPo que encontrará a resposta. Mais uma vez, não quer dizer que não seja importante ou que este seja um problema do movimento *Body Positive* em si, afinal de contas, dentro dos movimentos feministas, estão contidos incontáveis processos de cura que se dão pelo viés da autoaceitação, do amor-próprio e da valorização de si. A questão colocada refere-se à replicação da ideia na atuação dos e das ativistas do BoPo no Brasil.

Uma decorrência disso é que o *Body Positive* acaba por fornecer mais cobertura para as pessoas que sofrem pressão estética do que para as lutas antigordofobia e menos ainda para as lutas que precisam considerar a junção antigordofobia com a luta antirracista. Essa questão da diferenciação entre as pessoas que sofrem pressão estética e a luta antigordofobia foi outro aspecto bastante discutido no Brasil quando ativistas da vivência gorda começaram a questionar o *Body Positive* e estruturar as bases epistemológicas para o ativismo gorde.

Para Jimenez-Jimenez (2020), a confusão entre a pressão estética a que estão submetidos todos os corpos de todas as pessoas com a gordofobia leva a uma banalização do estigma da gordofobia. Para a autora e ativista gorda, a pressão estética que atua na busca pelo corpo padrão pode gerar descontentamentos em relação à autoimagem, e isso é um aspecto generalizado em termos de opressão para que os corpos se encaixem nos padrões socialmente estabelecidos de corpo magro, malhado. No entanto, para a autora,

[...] uma mulher que não consegue emagrecer 3 quilos e se sente mal por isso não sofre de gordofobia. Não entrar na calça de numeração 38 também não é gordofobia. A gordofobia vai muito além dessa opressão, pois é uma discriminação que leva à exclusão social, visto que os corpos gordos perdem a humanidade, são estigmatizados, humilhados e banidos do convívio social. (Jimenez-Jimenez, 2020, p. 60)

Jimenez-Jimenez (2020), como pioneira em seus estudos e ativismo da vivência gorda, ressalta o caráter de perda de direitos que a gordofobia impõe, principalmente quando se trata de acessibilidade como premissa de uma vida digna. Para ela, isso se traduz em situações tão corriqueiras que as pessoas que não são afetadas por essas questões, por sofrerem pressão estética ao invés de gordofobia, não se dão conta das situações a que uma pessoa gorda pode estar submetida, como por exemplo: sentar-se confortavelmente em uma cadeira de restaurante ou caber na poltrona do avião, ter uma maca do hospital que comporte seu peso para realizar um exame, etc. Provavelmente alguém que sofre por pressão estética, e não gordofobia, sofre pela autoimagem em relações as cobranças sociais, mas não terá problemas relacionados a não caber em determinados espaços de fato.

No caso dos movimentos em torno da ressignificação de corpos diversos, a ideia de gerar empatia por si só não consegue estruturar as lutas que buscam alterar as profundas distinções geradas pelos sistemas sociais e culturais, e que impactam no cotidiano das pessoas gordas para além do imperativo do corpo magro (tonificado) como corpo belo. Nesse sentido, a pressão estética está atuando o tempo inteiro em cima de todas nós, já a gordofobia não. Ela é uma forma de preconceito fundamentada em métricas sociais mesquinhas que atuam diretamente na inviabilização e invisibilização da vivência das pessoas gordas.

A questão que reside aqui, dentro de uma perspectiva de análise sociológica, não é a de colocar o discurso do amor-próprio ou da autoaceitação como algo de menor importância em si, mas a forma como o ativismo BoPo à brasileira tem feito uso desse discurso é muito problemática para a causa e pouco efetiva em termos de mudanças sociais. O incômodo principal está no fato de que essa rápida adesão propagada nas mídias e nas estratégias de “marketing de causa”²¹ da indústria da moda e da beleza às bandeiras e lemas do movimento deveria, minimamente, causar estranheza ao ativismo praticado pelo movimento *Body Positive* brasileiro, uma vez que essa indústria é a mesma que sempre utilizou dos seus canais de mídia e propaganda para estabelecer os mesmos padrões corporais que o BoPo afirma querer ressignificar. Ao contrário, para o BoPo, esse tipo de adesão de “marketing de causa” parece indicar que demonstra em si um sucesso para o movimento, fazendo com que suas perspectivas de inclusão continuem limitadas.

O amor-próprio não está em um hidratante corporal ou em um batom, e sim, na acessibilidade e na luta por direitos. As propagandas que utilizam do discurso do *Body Positive*, em muitos casos com aval participativo dos e das ativistas, tentam passar a ideia de que estão transformando a beleza em uma moeda diferente, mais diversa e inclusiva, porém ela não deixa de ser moeda e não deixa de estruturar os mesmos papéis sociais arraigados em performances de feminilidade para as mulheres, principalmente.

Com isso, o aspecto da beleza continua a ser o principal atributo em disputa. O problema de quando isso ocupa o centro é que continuamos nas mãos dos padrões alheios, já que aquilo que lhe é dado pode ser retirado pelo mesmo olhar que funda/reforça os padrões de beleza sobre

“Marketing de causa” é um termo que define uma estratégia de venda e/ou propaganda, cada vez mais usada pelas empresas, para aliar seu produto a questões sociais e ambientais. Geralmente se dá por meio de parcerias com outras organizações sociais ou pessoas relevantes na luta por uma determinada causa. Isso pode ser bastante problemático porque estabelece uma linha tênue entre alinhamento de valores e apropriação da causa.

os corpos, porque isso é feito como quem dita modismos e não estrutura direitos e acessos. Isso pode ser verificado ainda dentro das movimentações em torno das *hashtags* ativistas do BoPo.

Ao longo dos quatro anos de pesquisa da tese foi possível verificar durante as coletas de dados a forma como as *hashtags* já mencionadas como frequentemente utilizadas pelos ativistas e simpatizantes do *Body Positive* têm sido ocupadas por frequentadores de academia de ginástica com corpos dentro dos padrões estéticos dominantes e fisiculturistas que as utilizam como uma extensão da tag #tápagos – que significa que a ida à academia foi realizada.

Uma contraposição significativa do uso dessas *tags* BoPo por pessoas dentro dos padrões estéticos dominantes está no fato de que o mesmo, provavelmente (para não dizer nunca) será verificado com a associação das *tags* da luta antigordofobia ou do ativismo gorde e suas intersecções. O autoetiquetamento aqui revela-se como um indicador do que Da'Shaun Harrison (2021) descreve como “*good fats*” e “*bad fats*” ao analisar o discurso do amor próprio dentro do movimento *Body Positive*. Harrison (2021) afirma que

“Bad Fats”, as they’re affirmingly referred to in fat acceptance Spaces, aren’t allowed access to this movement because their end goal isn’t to lose weight. This leaves “good fats” as the Only fat people who “deserve” to love themselves and feel confident in their bodies. By “good fat” I am referring to the type of fat people whose acceptance of their body is contingent on their ability/desire to decouple their fatness from the prescribed actions fat people are supposed to take to be regarded as “healthy” – actions that are assumed will one day make them thin. [...] Self-love, even a radical one, cannot and will not disrupt or bring an end to systemic violence”. (Harrison, 2021, p. 4-5).

Nesse sentido, não importa quantas vezes você afirme seu amor-próprio e sua autoaceitação para si e para as/os demais, as estruturas da exclusão aos corpos fora dos padrões seguirão intactas, inabaláveis. No entanto, ao menos até o momento presente, o movimento *Body Positive* no Brasil ainda não demonstra muita disposição necessária para fazer a autocrítica, abrindo-se para o debate na busca para traçar novas estratégias. Isso possibilitaria ao movimento revisitar as suas bases e, assim, haveria alguma chance de que isso pudesse qualificar mais a sua atuação.

Ainda que esse deslocamento do foco do problema do âmbito social para o individual sustentado pelo BoPo não trabalhe em favor de mudanças estruturais que mexam/revertam as delimitações diárias das métricas mesquinhas as quais, principalmente as mulheres, estão submetidas, é preciso reconhecer que esse pode e tem sido um caminho importante de entrada

para muitas pessoas se reposicionarem em relação aos seus corpos e começarem a olhar criticamente para os padrões corporais instituídos socialmente. De fato, sempre será válido estimular as pessoas a terem uma relação melhor consigo frente ao espelho e umas com as outras.

Contudo, o BoPo pode desviar o caminho que nos conduza a uma direção mais efetiva ao pautar o foco da sua atuação no amor-próprio como uma escolha de afeição por si, ancorada no gosto, sobretudo na beleza, incidindo superficialmente na causa. Isso acaba ainda por gerar o que denomino de ativismo de si, cujo cerne está na produção bem articulada de si como uma persona que encarna o próprio movimento por meio da expressão da sua autoestima, encenada sempre em alta, como elemento central da bandeira de luta. O que, para muitas de nós, não corresponde e não se sustenta.

Esse foco no estabelecimento dessa persona superestimada de si, ao se movimentar pelos perfis das redes sociais, autodenominando-se ativistas do *Body Positive*, ocupam grande parte da sua atuação nas questões de viés estético, da ordem da aparência, invisibilizando toda a estruturação social que cria, sustenta e move os padrões moralizantes que normatizam os corpos em favor de ganhos que dificilmente conseguirão ultrapassar ganhos próprios.

Outra consequência imediata, pós animação com a recepção do BoPo no Brasil, verificada ainda no início da pesquisa, foi a constatação de que, para muitas e muitos, o discurso da autoaceitação e do amor-próprio, nos moldes do movimento *Body Positive* brasileiro, causava ainda mais questões de ansiedade e depressão com a aceitação corporal. A sensação de fracasso era frequentemente trazida aos debates em torno das premissas do BoPo. Para essas pessoas ressoava de forma cruel esse depósito da responsabilidade individual da sua relação com o seu corpo. Como é possível amar a si apostando simplesmente que é de dentro para fora que virá a solução? Principalmente, quando o mundo fora do perfil do *Instagram* continua a circunscrever-nos socialmente com suas métricas mesquinhas todos os dias.

Quando a essas questões soma-se a produção de um ativismo de si, centrado em ganhos pessoais de visibilidade, convertidos em ganhos materiais, seja em forma de permutas materiais de indústria da moda e beleza e/ou campanhas, perde-se de vez a dimensão da coletividade que deveria estar sempre de frente para a categoria da despadroneização corporal. Esse fenômeno do ativismo de si para si tem crescido bastante dentro dos ativismos praticados nas redes sociais da internet que apoiam seu discurso na autoaceitação e no amor-próprio, e sua fragilidade põe

em xeque principalmente a existência das pessoas gordas como digna ao converter-se em algo fácil de ser cooptado por uma lógica capitalista de mercado e consumo.

Sendo assim, o ativismo que busca alterar as estruturas sociais e econômicas mais profundas em torno do preconceito e estigma das mulheres gordas precisa fazer esse salto político para além do *Body Positive*. Conforme alertou Cuello (2016),

La retórica de la aceptación y el orgullo, una modalidad particular y muy ansiosa de imponer soluciones programáticas e unilaterales que imposibilitan la apertura de la crítica al ordenamento de los privilegios corpo sexo genéricos, ni permiten preguntar por las dinámicas de poder en las que está organizada la mercadotecnia del deseo de los movimientos sociales. (Cuello, 2016, p. 43)

Sendo assim, um elemento fundamental para o ativismo da vivência gorda, que é praticado pelo que se denomina de vivência gorda, é o de mexer na estrutura política e econômica que funda a normatização. Considerando que o problema do estético é ético, porque a exclusão que se dá com base na aparência é uma questão social moral, isto é, confundem fabricação de corpos com consciência de si, a vivência gorda tem sido desafiada principalmente pela forma como esses sistemas respondem as pautas que ela demanda.

Por essa razão, faz-se necessário demarcar a atuação da vivência gorda ativista como divergente de uma parcela cada vez mais crescente de atuação online que apoiam seus discursos nos movimentos de aceitação corporal e amor-próprio com suas receitas superficiais e esvaziadas de críticas às estruturas que sustentam essa dominação dos corpos que são circuláveis e corpos não circuláveis, e, por essa razão, como foi dito, produzem um ativismo de si.

Instando as estruturas sociais que sustentam essas métricas mesquinhas ao lutar contra a gordofobia, pela despatologização dos corpos gordos que insistem em atrelar o corpo gordo ao corpo doente, por acessibilidade que possibilite desde o vestir-se ao ato de utilizar um banheiro público ou privado com espaço adequado e o direito de existir e acessar as mesmas oportunidades que as pessoas não gordas, a vivência gorda brasileira tem estruturado a partir do seu ativismo, sobretudo, uma ciência própria.

A atuação da vivência gorda está centrada ainda no fato de que nossos corpos são marcadores sociais em si, expostos à presunção de todo tipo de preconceitos. Nesse sentido, ao situar-se em contraposição ao movimento *Body Positive*, a vivência gorda desloca do centro da

sua causa a beleza e a autoestima como uma discussão limitada sobre o tamanho e volume dos corpos e o amor-próprio. Isso se dá, sobretudo, pelo distanciamento do desejo de convencimento e/ou sensibilização de si e de quem tem estabelecido as regras do jogo, hierarquizadas a partir do topo cis heteronormativo masculino, branco e magro para avançarmos na direção de discutir os sistemas de opressão que estruturam essas regras/padrões, situando-a como uma luta que atua no campo das disputas de poder e seus emaranhados sociais.

O acolhimento em relação aos componentes estéticos/da beleza e do gosto não deixa de existir, mas passa a ser estruturado de dentro para dentro, ou seja, a partir dos laços e vínculos que se constroem dentro de uma perspectiva de formação de comunidades que se dão tanto no ambiente online e extrapolam para o virtual, quanto as que se formam no cotidiano e são fortalecidas e engajadas dentro do ambiente virtual. Seja qual for a origem, o ambiente virtual pode funcionar como catalisador e articulador dessas interações de sentidos e laços comunitários entre as pessoas gordas e todos os atributos sociais que elas interseccionam.

Tensionar o tecido social a partir do ativismo da vivência gorda significa estabelecer como ponto central a questão colocada por Paul B. Preciado (2019) de que hoje, as relações de poder constroem o sexo, a sexualidade, a raça, a classe e o corpo válido, de modo que é preciso focar não nas identidades, mas nas tecnologias de poder, questionando a arquitetura jurídica e política do colonialismo patriarcal. Jimenez-Jimenez (2020), ao situar o ativismo gordo, o conceitua a partir da ideia de (re)existência como possibilidade de uma vivência dos corpos gordos que buscam encontrar “brechas no sistema”. Afirmo que a vivência gorda, ao praticar seu ativismo nas redes sociais da internet performando a si como espelho público, é a própria marretada no sistema.

Ao politizarem o corpo no ambiente online, o ativismo praticado pela vivência gorda tem demonstrado uma capacidade de condensar diversas das lutas da atualidade em sua atuação política ao reunir o combate à gordofobia, ao racismo, ao sexismo, à homofobia, à lesbofobia e à transfobia, já que a gordofobia está entrelaçada a outros marcadores sociais. Como foi afirmado anteriormente, as pessoas gordas não são todas iguais pelo simples fato de serem gordas, elas interseccionam atributos.

Nesse sentido, o ativismo da vivência gorda praticado dentro do aplicativo está fundamentado, sobretudo, numa produção imagética que utiliza de recursos de imagem e linguagem, e a linguagem da imagem para dar sustentação política ao movimento. Atua,

também, utilizando em suas narrativas, tanto de elementos da (re)semantização quanto dos simulacros discursivos, no estabelecimento de uma gramática moral quando coloca o espelho público em ação.

CAPÍTULO 3

O ESPELHO PÚBLICO EM AÇÃO: O DESMANTELAR DA PREVISIBILIDADE E AS BATALHAS MORALIZANTES

*“[...] a transformação do silêncio em linguagem
e em ação é um ato de autorrevelação,
e isso sempre parece estar cheio de perigos”*

(Audre Lorde)

“Me deixa enfurecer e convocar o motim”

(Ryane Leão)

Horacio Rosatti (2018) fez uma incursão sobre como se estruturam os preconceitos a partir da novela de Mary Shelley (1931), mundialmente conhecida por apresentar a criatura de Victor Frankenstein, na qual seu personagem principal ficou popularmente conhecido pelo sobrenome do médico que criou o monstro, Frankenstein. Ao partir da relação de Frankenstein como uma figura que resultava fisicamente espantosa para os outros, o autor analisa os elementos que se apresentam nesse jogo social que constrói a monstificação de si pelo olhar dos demais.

Fazendo uso da trajetória do monstro e tomando como ponto de partida o seu processo de consciência de si como alguém abjeto, que é formulado ao ver-se diante do espelho, a imagem de si que ele decodifica é resultante tanto da comparação com as aparências físicas dos que o cercam quanto pelo processo de conscientização a partir da reação que a sua própria imagem provoca nos outros. Nesse processo de tomada de consciência de si pela comparação, Frankenstein percebe-se como alguém fisicamente bastante diferente dos demais externamente.

Rosatti, então, analisa o sofrimento do monstro e sua vontade de viver plenamente; porém, a vida plena para Frankstein, cada vez mais, vai se desenhando como realizável apenas dentro de um universo cego, única condição na novela em que o monstro consegue uma interação positiva. Para Rossati (2018) *“es la formidable lección que nos deja la lectura de Frankenstein: en ese ‘estado de contradicción’ de la vista que tiene un hombre ciego no hay estética ni ética del rechazo”* (p. 21).

Nesse sentido, a estética e a ética do rechaço que aproximam Frankenstein e seu desejo de uma vida plena ao ativismo das pessoas gordas na internet está no fato de que a exclusão de ambos se estabelece a partir da aparência, estando, assim, assentadas nas mesmas bases que constroem o olhar preconceituoso sobre as pessoas. Suas formas físicas são utilizadas como dispositivos para instaurar uma série de fatores condicionantes e reguladores das suas vidas. Pode-se afirmar, então, que a forma visual volumosa que possuem as pessoas gordas em seu transbordamento é automaticamente vista pela sociedade como uma monstrificação.

Nesse sentido, Rosatti (2018) considera que o próprio Frankenstein pode servir como um espelho, visto que sua função não está apenas no reflexo da sua própria aparência e vai além de uma simples vista de si, mas revela também o que vai dentro de cada um que o encara, ou seja, o monstro ao aparecer/circular revela também o que estava escondido dentro de cada pessoa que lhe rejeita. O monstro, ao circular, também desobedece ao lugar que lhe é reservado e passa a ser visto como algo que deveria estar oculto, porém se manifestou.

Quando os que não deveriam se manifestar surgem, embaraçam esses ordenamentos que regulam a sua circulação. As pessoas gordas construindo ativismo nas redes sociais da internet tem se configurado como uma imprevisibilidade de circulação, especialmente quando se despem. Elas também acabam por desvelar o que as pessoas pensam que deveriam ser sua existência. Isso tem se apresentando de modo particular por meio dos discursos de ódio e censura na plataforma.

Roxane Gay (2017) chamou a atenção para o fato de que o corpo acima do peso é um registro público em muitos sentidos. E, para ela, a gordura, assim como a cor da pele, é algo que você não pode esconder, por mais que a pessoa tente ficar invisível, fazendo uso de recursos de roupas e comportamentos para apagar a sua presença; o peso continua sendo essa exposição pública sujeita ao escrutínio da família, de amigos, até mesmo de estranhos e a verdades presumidas.

Expor os corpos gordos nessa produção imagética dentro das redes sociais da internet tem esse mesmo sentido de buscar desobedecer ao lugar conferido de sombra e ocultação, pois quando as mulheres gordas circulam abertamente nas redes sociais, desobedecem a esse imperativo da exclusão que se dá pela aparência. Deixar de ocultar-se significa também ferir a vista que estabelece a circulação. No caso das pessoas gordas, geralmente a circulação das suas imagens nas redes sociais da internet é admitida apenas quando segue determinados parâmetros:

um deles é o de delimitar a aparição ao rosto, o outro é demonstrar que leva uma vida devotada a perder peso. Quando o ativismo da vivência gorda “quebra essas paredes”, ele provoca as batalhas moralizantes.

Em relação ao rosto, ele adquire para os corpos gordos um significado semelhante ao que o conceito da passabilidade²² tem para as pessoas trans, quando frequentemente são analisadas pelo olhar alheio sobre o quanto conseguem “passar” pelo gênero que escolheram sem agredir ao olhar do outro. No caso das pessoas gordas isso acontece quando somente a face é revelada na foto, ela é aceita e passível de elogios, na medida em que a imagem mantém aquele corpo volumoso escondido, não revelado, colaborando com a aparência da normalidade requerida socialmente. Com isso, aos corpos gordos, as normas que regulam a aparência reservam o lugar da *selfie* de rosto dentro das redes sociais da internet, porque é nesse limite que os corpos gordos podem passar despercebidos dos seus volumes tidos como desviantes e da sua monstificação.

Como mulher, negro ou monstro, o outro é aquilo que em princípio não deve circular, mas também aquilo que não pode deixar de circular, sob pena de privar o discurso civilizador da oposição que o funda: em sua feiura, desproporção, desordem, o monstro é o outro do civilizado. A estruturação de um discurso civilizador se opera no concreto dos corpos e nos caminhos traçados para a sua circulação. Civilizar significa aprender como os corpos devem trafegar e indicar esses caminhos. (FERREIRA & HAMLIN, 2010).

Esse apagamento é um reflexo do que acontece socialmente quando, às pessoas gordas, os elogios são limitados a sentenças do tipo “você tem um rosto muito bonito”. Como se ao colocar-se diante daquela pessoa, a via da validação precisasse operar um decepamento dos corpos gordos para poder considerar apenas os rostos como passíveis de reconhecimento positivo. Geralmente, as sentenças sobre as pessoas “gordas com rosto bonito”, ao reconhecerem o corpo inteiro são acompanhadas das sentenças: “você deveria emagrecer” ou “conhece tal dieta?” ou ainda “já pensou em fazer bariátrica?”. O corpo completo somente é reconhecido pelo viés que convoca para o padrão socialmente estabelecido de corpos magros como corpos circuláveis.

²² Conceito utilizado para problematizar quando as pessoas trans são aceitas socialmente porque suas aparências físicas se assemelham a de uma pessoa cisgênero. Significa que a aparência ou a performance estão alinhadas dentro da matriz heterossexual e cisgênero para o olhar do outro. Em diversas situações isso permite que as pessoas trans escapem de situações de violência. Com isso, a partir do uso da expressão “passam por cis”, foi cunhado o termo “passabilidade” dentro dos estudos de gêneros e sexualidades.

No entanto, o mesmo não ocorre quando as pessoas gordas fazem fotos de corpo inteiro, especialmente se for de traje de banho, roupas íntimas ou que deixem peles e dobras mais à mostra. Quando as mulheres gordas assim se apresentam, os dispositivos de padrões de normalidade da aparência são acionados de imediato, principalmente pelo viés discursivo da saúde. O discurso que acompanha a sentença do “você deveria emagrecer” é o imediato diagnóstico que prescreve “estou falando pela sua saúde”, ainda que nenhuma validade médica de doença esteja, de fato, evidente na interação. A saúde é o dispositivo mais acionado para justificar os preconceitos que buscam normalizar as aparências dos corpos gordos.

Como afirma Le Breton (2017), “libertar-se de sua face pode possibilitar encarnar todas as faces possíveis, responder a todas as transformações desejadas. É nesse aspecto que está o poder de liberar as contenções das inúmeras facetas que compõem uma pessoa” (p. 159). Nesse sentido, o libertar-se da face para o ativismo da vivência gorda assume um significado distinto. Libertar-se da face está relacionado com a busca por libertar-se dessa ideia decepada entre face e corpo.

No entanto, vale evidenciar que a mesma ideia da passabilidade do rosto não vale para todas as pessoas, sendo gordas ou não, uma vez que aquelas que quebram as insígnias impostas socialmente de feminilidade e masculinidade, como as mulheres que usam barbas e os homens que usam maquiagem ou as pessoas que apresentam fluidez de gênero em sua apresentação corporal, não estão dentro da passabilidade pelo rosto.

Na figura 5 vemos Harnaam Kaum, que desde os 11 anos lida com as consequências de um transtorno hormonal que lhe causa o surgimento de pelos no seu rosto: a síndrome do ovário policístico (SOP). Mesmo raspando seus pelos três vezes por semana, ela não conseguia passar despercebida entre seus colegas de escola, por isso, não demorou a se tornar vítima de *bullying*. Ela teve uma adolescência bastante conturbada em razão da SOP e o sofrimento emocional quase fez com que ela desistisse da vida.

O ponto de virada se deu quando ela entrou para a religião Sikh, na qual um dos princípios é deixar os pelos crescerem, e passou a aceitar a sua barba. Harnaam se transformou na primeira modelo barbuda do mundo e chegou a desfilas nas principais semanas de moda internacionais. O rosto aqui é a própria expressão do desvio e, por si só, constitui afronta às normas de moralidade constituídas socialmente. Por essa razão, libertar-se da passabilidade da face utilizando as redes sociais da internet como espelho público é um caminho nada pacífico.

Romper com a previsibilidade das normas de circulação significa encarar as moralidades que estruturam tabus sobre nudez e sobre a saúde principalmente.

A luta contra essa animalização, coisificação e monstrificação das pessoas gordas estabelece parâmetros sobre os iguais e os diferentes, e, ainda, sobre os iguais entre si. Nesse sentido, a perda do contato face a face na internet tem seu custo minimizado quando os iguais entre si se reconhecem na diferença, passando a utilizar as mesmas redes sociais como ferramentas de resistência na formação de grupos e criação de páginas e perfis que atuam estabelecendo uma gramática moral, que é ao mesmo tempo imagética, linguística e compartilhada.

A observação etnográfica a partir das movimentações ativistas da vivência gorda buscou compreender de que forma as performances que essas pessoas estão praticando no *Instagram* buscam reverter essa condição social reservada a elas de corpos gordos como monstrificados, como algo que deve permanecer escondido. Com o espelho público em ação, é possível percebermos um deslocamento dos bastidores no sentido goffmaniano (1983) compreendido como aquele lugar que não deve ser visto pela “plateia”. Quando as pessoas gordas rompem com as expectativas sociais esperadas para a sua representação/circulação nas redes sociais da internet, elas colocam os bastidores no centro da atuação. Elas buscam reordenar a sua circulação deixando de ser apenas vitrine que serve ao escrutínio do outro e deixando de ser apenas plateia para a qual as pessoas podem presumir tudo sobre elas.

Carregar tudo aquilo que é próprio do que deveria ficar reservado à parte detrás da cena para frente do palco significa também lidar com a confusão que se estabelece na “plateia” com essa quebra do cenário esperado e com a forma pela qual ela se comporta diante disso. Parte dela vai apoiar e juntar-se, e uma parte consideravelmente barulhenta vai tentar a todo custo reestabelecer a parede que esconde os bastidores e/ou reservar a essas pessoas gordas o lugar de plateia. Nesse jogo, é possível perceber quais disputas estão sendo travadas e quais sistemas sociais estruturam essas disputas.

Nesse sentido, é forjada uma relação territorial dentro da plataforma que pode ser considerada ao mesmo tempo presencial, quando se dá na atuação do perfil, das conversações e dos laços que se estabelecem a partir das performances; e simbólica, uma vez que as performances têm potencial de denúncia e reivindicação de valor e reconhecimento para o corpo das mulheres gordas como um corpo válido, vivo, desejoso e desejante por uma vida plena.

Esse esforço de análise, portanto, centra-se daqui em diante em um conjunto de atuações performáticas que estão sendo compreendidas como enunciativas de si, (narrados nas legendas em primeira pessoa), caracterizadas pela combinação de elementos textuais e imagéticos que se convertem em performances. Estruturam o espelho público e estabelecem uma estética de combate em favor de uma ideia coletiva mais abrangente, isto é, a das mulheres gordas que buscam quebrar os padrões sociais morais e estéticos estabelecidos para a sua existência.

Uma das “chaves” de compreensão desse espelho público que estrutura a estética de combate está no entrelaçamento conflituoso gerado pela busca do reconhecimento do valor de si que essas mulheres procuram instaurar com essas performances, em contraposição aos conservadorismos moralizantes, com suas formas de censura e invalidação que são imediatamente acionadas quando corpos não padronizados se insurgem. Esses mecanismos conservadores são da ordem do descrédito, da chacota, do discurso de ódio, das tentativas de silenciamento e do apagamento dessas performances, que se dão, tanto por parte da plataforma e suas diretrizes, quanto na interação entre os usuários, ambas produzindo censuras e conservadorismos moralizantes e estigmatizantes.

Essas performances, ao instaurarem uma estética combativa, desordenam a norma que vem sendo reservada para elas, isto é, a da vergonha do corpo, a dos corpos gordos como corpos iminentes de morte e da animalização por um pretensu humor de chacota ou um lugar de coadjuvantes de uma vida em torno de dietas para emagrecimento, pois, ainda que apareçam mais como elementos simbólicos na internet, esses enunciados representam questões estruturais mais graves, que estão para além do gosto e do mito da beleza em si. Nesse movimento ambivalente, o espelho público, ao entrar em ação nas redes sociais da internet, utiliza-o como território político por meio do qual as pessoas gordas incorporam e (ex)corporam a sua potência. Os bastidores viram palco.

3.1 A ESTÉTICA DE COMBATE: PESSOAS GORDAS NUAS ENTRE CONSERVADORISMOS MORALIZANTES E A CENSURA NO *INSTAGRAM*

Um primeiro aspecto em relação à formação do espelho público nas redes sociais da internet apareceu para a pesquisa quando o olhar etnográfico empreendido começou a ser alarmado por uma pungente constatação de censura e punição da plataforma. De modo particular, essa censura e os banimentos por violação das diretrizes estavam atuando fortemente sobre os ensaios e fotos seminuas ou nuas e aos corpos das mulheres gordas. Como resposta,

também foi possível perceber as movimentações que deram origem a campanhas que questionam, sobretudo, o não lugar da nudez como expressão de arte dentro da plataforma. Além do mais, essa movimentação fez emergir com mais intensidade os conservadorismos moralizantes que sustentam as censuras e punições aos corpos gordos e sua circulação.

Susan Sontag (2004) afirmou que novos meios visuais, quando nascem, influenciam os meios que existem e expandem mutuamente a sua linguagem. Para a autora, “a fotografia tornou-se um dos expedientes para experimentar alguma coisa, para dar uma aparência de participação” (p. 21). Ela, ao analisar a fotografia, estabelecendo um diálogo com a filosofia, nos fornece a ideia da “ética do ver” como uma possibilidade que a fotografia tem de nos retirar da ignorância, de nos apresentar algo novo. Esses ensaios de nudez e seminudez buscam expandir o olhar sobre si ao mesmo tempo em que apresentam uma nova forma de visualidade das pessoas gordas.

Para ela, as “fotos chocam na proporção em que mostram algo novo” (Sontag, 2004, p. 30). O alarme que disparou a observação sobre a censura da plataforma e os conservadorismos moralizantes significam que a nudez, especialmente a das mulheres, no *Instagram* não é um problema em si. O problema está na dificuldade/ignorância de lidar com a imprevisibilidade de corpos gordos seminus ou nus circulando na plataforma por parte da “plateia”.

As relações que se dão dentro e a partir das conexões online, sobretudo nas redes sociais, hoje influenciam as formas de sociabilidade enquanto elemento que media as formas de expressão de si. Nesse contexto, as pessoas e suas relações afetam e são afetadas por um olhar que é produzido e ao mesmo tempo torna-se produto das ferramentas de visibilidade e vínculo possibilitadas pelas redes sociais da internet.

Para Illouz (2011), em sua pesquisa sobre sites de relacionamento online, um dos aspectos da decodificação do outro está no fato de que “na situação vigente na internet, primeiro as pessoas são apreendidas como um conjunto de atributos, e só depois apreendem – em etapas gradativas – a presença corpórea do outro” (p. 113). Frequentemente, nas interações em redes sociais, esse conjunto de atributos a que se referiu Illouz é tomado como a própria presença corpórea do outro.

De modo particular, quando pessoas gordas ficam nuas ou seminuas na internet como expressão artística de si ou simples vontade de apresentar-se assim, esse movimento de

gradação da presença corpórea do outro é quebrado. Os atributos físicos preenchem a cena e são rapidamente lidos como uma presença indesejada. Essa quebra de “contrato” faz com que as lentes de aumento da internet posicionem-se com predileção sobre a fixação de determinadas categorias morais e estéticas sobre os corpos dissidentes, reforçando categorias estigmatizantes onde “o enquadramento normativo determina certa ignorância sobre os “sujeitos” em questão, e até mesmo racionaliza essa ignorância como necessária à possibilidade de se fazerem julgamentos normativos contundentes” (Butler, 2017, p. 205). Como já foi mencionado e será verificado adiante, compreendo que essas ignorâncias a que se refere Butler não são sinônimo de inocência. As ignorâncias são insistentes formas de manter as coisas como são.

As três fotos das Figuras 6, 7 e 8 (a seguir) são do acervo da fotógrafa profissional Milena Paulina²³ (2018/2019) e representam a forma como essa estética de combate atua combinando denúncia, reivindicação e arte. Uma regra geral no trabalho e nas fotos ativistas das pessoas gordas nuas está no fato de que não há tratamento de edição sobre os seus corpos. As dobras, celulites, estrias e pelos não passam por edição de imagem, no sentido de retoque/alteração que buscam esconder/apagar as marcas corporais naturais, por não as compreender como imperfeição. Ao contrário, a imagem busca ressaltar esses atributos físicos porque eles são parte importante do conteúdo reivindicatório que essas imagens pretendem ao circularem nas redes sociais da internet.

²³ Milena Paulina é fotografa e divulga seus trabalhos por meio do perfil @_olhardepaulina no Instagram.

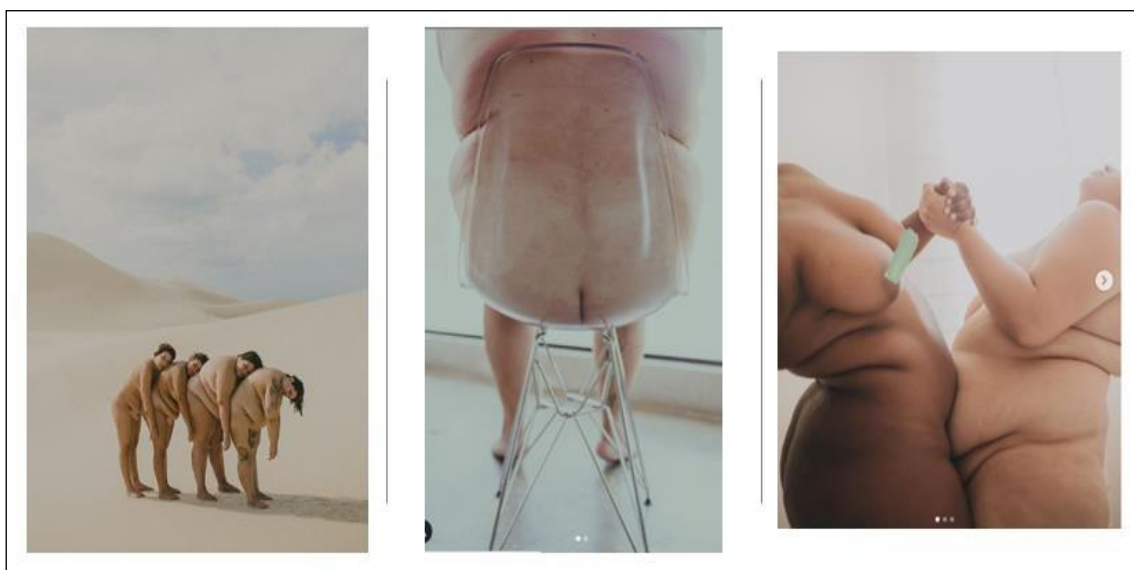


Figura 6 – Sem Título. Foto de Milena Paulina.

Figura 7 – “Sente-se”. Foto de Milena Paulina

Figura 8 – “As Pontes são Nossas Mãos.” Foto de Milena Paulina

Essa contraposição na forma de expor o corpo também atua na contramão da indústria da moda e publicidade, onde o uso desse tipo de correção é feito em excesso, e os artifícios de manipulação de imagens dos corpos, sobretudo o das mulheres, acabam por transformá-los em corpos inalcançáveis, justamente porque não são reais. Não haveria sentido, para o ativismo das pessoas gordas ao ficarem nuas, a manipulação em torno de edições nos próprios corpos, pois uma premissa fundamental da estética de combate é a de mostrar esses corpos em seu (real) transborde como corpos possíveis.

No entanto, isso não significa que não há uma preocupação estética, pois é notório o tratamento de luz, a busca por um cenário, o enquadramento, a preocupação com ângulo, etc. Porém, esses elementos integram a composição da narrativa dessas pessoas gordas nuas na busca por ressignificar seus corpos transbordantes utilizando o componente artístico a favor de uma estética inclusiva que se contrapõe a estética do rechaço que se dá pela aparência física.

A partir dessa mesma estética combativa, mensagem a ser transmitida é a de que essas pessoas não aceitam mais circularem se encobrendo literal e simbolicamente. Afinal, como afirmou Susan Sontag (2004), “uma foto não é apenas o resultado de um encontro entre um evento e um fotógrafo; tirar fotos é um evento em si mesmo, e dotado de direitos mais categóricos – interferir, invadir, ou ignorar, não importa o que estiver acontecendo” (p. 21).

Nesse sentido, a presença de pessoas gordas nuas invade porque é um território não disposto para elas, interfere porque estão disputando as narrativas de si e ignora o lugar que lhes foi conferido de bastidor, tudo isso quando posicionam-se performaticamente a partir da ideia de espelho público. Nesse sentido, é interessante observar os enunciados de si que podemos analisar a partir do exemplo das fotos de Milena Paulina, pois eles combinam uma série de elementos descritos anteriormente: gênero, raça, denúncia e diversidade corporal na presença imagética do espelho público em ação.

Um primeiro aspecto ilustrado na Figura 6 são os denominados enunciados de si que convergem para um nós – isso significa que, não raro, o movimento começa a partir de uma pessoa e logo converge para experiências coletivas, sejam elas pontuais ou não. Exemplos disso são encontrados nos ensaios coletivos de mulheres gordas nuas, à exemplo das *tours* realizadas pela própria Milena Paulina e por outras tantas profissionais em diversas cidades no Brasil, ao longo dos últimos anos, para realizar ensaios coletivos. Esses ensaios, muitas vezes, acontecem entre pessoas que passaram a se conhecer naquele momento em que serão fotografadas juntas. A conexão estabelecida é por meio dos seus corpos, mas também se dá por um sentido de compartilhamento de vivências.

Um segundo aspecto a ser notado a partir da Figura 7, que traz a foto intitulada “Sente-se”, refere-se ao registro fixado desse corpo que estruturalmente não cabe e que ultrapassa os limites que lhes são impostos. Essa foto denuncia e reivindica, de forma sucinta, mas fortemente direta, com uma legenda de apenas uma sentença: “Sente-se”. Nesse processo, o ato de sentar perde seu caráter banal, uma vez que a foto denuncia por meio de uma composição de cenário artístico o que representa o cotidiano das pessoas gordas diariamente submetidas a constrangimentos e exclusão ao lidar com as métricas mesquinhas citadas anteriormente.

O corpo estando nu e a cadeira da cena na imagem da foto sendo transparente é um elemento cenográfico importante que traz mais dramaticidade para a cena, uma vez que é possível ver as marcas que ficam na pele, resultantes de um objeto não adequado ao corpo gordo, mas que o senso comum insiste na ideia de pensar que aquele corpo é que não está adequado ao objeto. Nessa inversão, o objeto é mais humanizado que o corpo gordo que o ocupa.

Quando as marcas são visíveis elas contam para os outros o que nos acontece quando os objetos não são pensados para nos acomodar dignamente. É bastante comum sentirmos dores após uma ida à praia, ao cinema, na poltrona do avião/ônibus, nas salas de espera de consultórios, ao passarmos por catracas, etc. Por sermos submetidas a espaços que não comportam nosso corpo, as experiências que deveriam ser simplesmente prazerosas e relacionadas ao lazer ou ao dia a dia são cotidianamente um registro do quanto nossos corpos não se encaixam ali. Isso significa que viver nesses corpos é viver com dor física e emocional imputada pelos espaços e suas métricas mesquinhas o tempo inteiro.

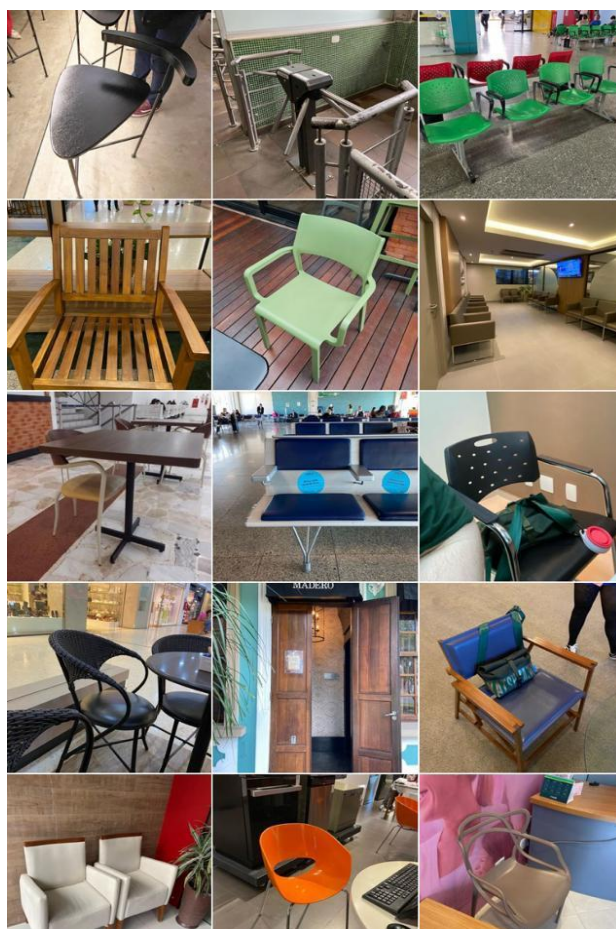


Figura 9 – Print de tela do perfil do *Instagram* @coisas.antigordo

Um perfil muito interessante no *Instagram* que revela uma perspectiva dessa inacessibilidade espacial e urbana a partir dos objetos chama-se “Coisas Antigordo” (@coisas.antigordo). As fotos nele contidas, a exemplo da Figura 9 que traz um *print* da tela do perfil no *Instagram*, provavelmente representam uma normalidade, algo bastante casual para pessoas não gordas, afinal esses objetos fazem parte do dia a dia delas e, caso não tenham alguma condição específica, não vão representar um problema. Quando o perfil se denomina

como “Coisas Antigordo” ele já anuncia que tudo aquilo que é banal, corriqueiro para os demais, não são para nós, estão contra.

Para as pessoas gordas, esses são objetos extremamente problemáticos e causadores de embaraço e frustração. Em muitos casos, não se trata apenas de desconforto físico ou simplesmente gostar ou não do desenho do objeto, trata-se de verdadeiramente não caber, não ser possível atravessar um porta pequena sem se machucar, sentar-se em determinada poltrona ou passar por uma catraca.



Figura 10 – Cadeira e comentários - Print de tela do perfil do Instagram @coisas.antigordo

As Figuras 7 (Milena Paulina), 9 e 10 (Coisas Antigordo”) chamam para o exercício político do imaginar o que significa habitar um corpo que não cabe nos espaços e objetos cotidianos, ainda de que formas diferentes, uma mais artística e outra mais direta. Na Figura 10, o autor/a do perfil reivindica marcando o local (nesse caso, um shopping). Em um dos comentários é possível ver uma das pessoas relatando que já ficou presa em uma cadeira dessas e, em outro comentário, uma pessoa descreve o desconforto mesmo quando cabe na cadeira. O local responde à reivindicação com uma mensagem curta que diz “repassamos ao setor responsável”. Em situações desse tipo, é bastante de praxe as respostas (quando são dadas) não assumirem compromissos com mudanças de fato. Para as mudanças acontecerem na internet é

sabido que necessita de um grau alto de engajamento, muitas pessoas postando e repostando a ponto de a questão não poder mais ser ignorada.

Retomando a foto de Milena Paulina e a discussão sobre a nudez na internet, na Figura 8, intitulada “As pontes são nossas mãos”, duas mulheres gordas nuas dão-se as mãos e unem seus corpos num só gesto. Uma é branca, a outra é preta. São simbolismos de uma luta que precisa reconhecer a questão da raça/cor como um elemento que coloca as pessoas gordas e pretas num patamar mais vulnerável ainda em função da intersecção raça/cor. E, no caso das mulheres, raça/cor, gênero e volume corporal. São camadas representadas numa imagem que busca fazer lembrar que mulheres gordas nuas não são em si uma categoria homogênea, porque não são todas iguais, como discutido anteriormente. Essa imagem ao dar as mãos também carrega esse sentido de que é assim que precisamos caminhar no reconhecimento das nossas diferenças.

As pessoas gordas têm diferentes volumes de corpo, maiores ou menores, seios mais fartos, seios pequenos, cintura menor ou menor, quadril mais largo, bunda grande ou pequena, braços finos, braços grossos, brancas, pretas, cabelo liso, cabelo cacheado. Falar sobre pessoas gordas é estar ciente da infinidade de combinações de características físicas possíveis, e as colocar em diferentes patamares de posições sociais nas suas experiências cotidianas sobre estar no mundo como uma pessoa gorda. Tudo isso somado aos aspectos do atravessamento das questões de classe social, uma vez que a classe estrutura acessos para as pessoas gordas de uma forma muito intensa.

Considerando esses elementos, a estética de combate, quando utiliza a arte como aliada, busca combater a fetichização imediata que é frequentemente ativada como modo de reconhecer as pessoas gordas, principalmente as mulheres gordas. De forma resumida, essa fetichização é uma abordagem muito comum, principalmente por parte dos homens em relação às mulheres gordas, partindo do princípio de que são alvos mais fáceis para o sexo (pois presumem que isso nos falta porque ninguém nos quer) ou por questões de fetiche com volume e gordura corporal.

Nessa cilada entre fetichização e reconhecimento, os corpos das pessoas gordas cabem na cama, mas não servem para circular socialmente, são invisíveis na sua existência cotidiana. Sendo assim, o lugar da arte, na estética de combate, tem efeito estratégico para subverter esse não lugar que reconhece pelo estereótipo ou por uma visão muito reduzida da vivência gorda.

Sobre essa questão da fotografia como instrumento capaz de incitar o desejo, Sontag (2004) afirma que

As fotos podem incitar o desejo de maneira mais direta e utilitária – como quando uma pessoa coleciona fotos de exemplos anônimos do desejável com o fim de ajudar a masturbação. O assunto é mais complexo quando as fotos são usadas para estimular o impulso moral. O desejo não tem história - pelo menos ele é experimentado, em cada momento, como algo totalmente em primeiro plano, imediato. É suscitado por meio de arquétipos e é, nesse sentido, abstrato. Mas os sentimentos morais estão imbuídos na história, cujos personagens são concretos, cujas situações são sempre específicas. Assim, regras quase opostas são válidas quando se trata das fotos para despertar o desejo e para despertar a consciência. (Sontag, 2004, p. 27).

Sontag (2004) foi muito precisa nessa passagem acima, apesar de não estar se referindo diretamente aos corpos gordos, a esse processo de fetichização e ao estabelecimento de uma estética de combate; a sua afirmação nos ajuda a compreender essas dinâmicas da ordem das imagens que se instauram a partir do desejo como algo reprimido que suscita sentimentos morais. O desejo pelos corpos das pessoas gordas, geralmente quando surgem nas redes sociais da internet, estão associados a essa fetichização, que só se realiza de forma escondida, vergonhosamente culpada.

Assim, a inversão das regras presentes na estética de combate, ao posicionar o espelho público sobre os corpos gordos e nus, vão na direção oposta na busca por um desejo de um corpo que, ao ficar nu, busca instaurar a conscientização de si e a ressignificação da sua narrativa. Corpos de pessoas gordas, ao se colocarem nessa posição, desorganizam conscientemente para buscar reordenar as narrativas de si. Esse aspecto da conscientização é um elemento importante dentro da estética de combate quando expõe nudez.



Figura 11 – Malu Jimenez fotografada por Priscila Beal



Figura 12 – Malu Jimenez fotografada por Salomão

“Meu corpo é uma máquina de guerra. Toda vez que eu apareço eu sou uma máquina de guerra”. Assim se auto definiu a filósofa e ativista Malu Jimenez²⁴ em uma conversa concedida para essa pesquisa. Malu é uma das pioneiras nos estudos das corporalidades gordas no Brasil, e é uma das coordenadoras do grupo Pesquisa Gorda. Malu Jimenez faz da sua vivência como mulher gorda ativismo e pesquisa na busca por uma estruturação do que ela define como epistemologia gorda. Malu utiliza o *Instagram* como meio para divulgar seu trabalho e estar em rede com outras pessoas que estudam e/ou se interessam por questões relativas aos corpos gordos. Ela já fez diversos ensaios nus tanto individuais como coletivos. Quando Jimenez afirma seu corpo como uma máquina de guerra, ela o inscreve no que Sontag (2004) afirmou sobre a contribuição da fotografia para os eventos, “o que determina a possibilidade de ser moralmente afetado por fotos é a existência de uma consciência política apropriada” (p. 29).

Refletindo sobre sua vivência como mulher gorda, Malu evidencia que seu corpo sempre foi um corpo censurado desde a infância. No trabalho que desenvolve utilizando o *Instagram* como ferramenta, Malu é uma entre outras ativistas e intelectuais que já sofreram censura e banimento por parte da plataforma. Nesse sentido, para ela, o fato de ter tido seu corpo sempre censurado, bem como a constante censura praticada pelo *Instagram* aos corpos das pessoas gordas, são evidências de que a plataforma, para além das suas diretrizes confusas e superficiais,

²⁴ Malu Jimenez é doutora em Estudos Culturais com o tema da Gordofobia e coordena o perfil @estudosdocorpgordo e autora do livro “Lute como uma Gorda”.

está retroalimentando uma lógica social de repúdio aos corpos fora dos padrões estéticos dominantes.

“Meu corpo é tudo que o capitalismo rejeita”. Para Malu, os ensaios nus têm esse lugar de representatividade para além da identificação de *persona* para *persona*, pois o corpo grande, gordo, ao ficar nu, subverte a ideia dos corpos possíveis, circuláveis rompendo com o socialmente estabelecido. Dentro das diretrizes²⁵ da plataforma, a nudez permitida está relacionada à pintura e à escultura, o que de imediato não concebe que a foto, principal meio de comunicação da plataforma, é uma forma de trabalho artístico. Quando a plataforma censura nudez a exemplo das fotos de Milena Paulina e de Malu Jimenez, ela está lendo essa foto por uma lente conservadoramente moralizante.

Quando questionada sobre em quais momentos percebe que existe uma censura mais intensa, Malu relatou que “o bloqueio aparece sempre que algo importante desponta no seu perfil”. Um exemplo disso foi a censura à postagem que fez com a capa do seu livro “Lute como Gorda”, em que Malu aparece nua entre árvores do cerrado. Apesar da foto cumprir com as exigências de não mostrar partes íntimas como seios e vulva, o post foi tirado do ar por ter recebido, segundo o *Instagram* a informou, mais de seis mil denúncias numa única tarde, o que para ela foi um argumento difícil de entender/aceitar, uma vez que Malu não tinha na época nem esse número de usuários em seu perfil. Para Malu, as punições acontecem porque os corpos das mulheres gordas, quando surgem nessa perspectiva autoral, não estão a “serviço da lógica heteronormativa, patriarcal, capitalista”. Não são corpos para o deleite masculino em si, não são corpos para consumo, são corpos a favor de uma causa própria, a causa das pessoas gordas.

Outro aspecto que influencia a censura dentro do *Instagram* tem a ver com a lógica dos algoritmos dentro das redes sociais da internet. Isso se deve ao fato de que tudo aquilo que visualizamos, por mais que pareça randômico, na realidade está cada vez mais sendo delineado sob a lógica da programação do algoritmo. Essa lógica, ao definir questões como relevância e alcance das publicações, assim como orientar as correlações que são feitas nos sistemas de busca pelos usuários, dissemina ideias, formas de pensar e visões de mundo que se apresentam por meio da concepção formulada pelas mentes que programam os algoritmos.

²⁵ Disponível em: [https://pt-r.facebook.com/help/instagram/477434105621119/?helpref=hc_fnav&bc\[0\]=Ajuda%20do%20Instagram&bc\[1\]=Central%20de%20Privacidade%20e%20Seguran%C3%A7a](https://pt-r.facebook.com/help/instagram/477434105621119/?helpref=hc_fnav&bc[0]=Ajuda%20do%20Instagram&bc[1]=Central%20de%20Privacidade%20e%20Seguran%C3%A7a)

Essa programação do algoritmo impacta diretamente aquilo que é propagado e consumido na rede, uma vez que os algoritmos têm sua programação orientada por pessoas, pessoas essas que estão programando os sistemas de busca e conteúdos segundo suas concepções e visões de mundo, não raro carregadas de estereótipos sociais. Tudo aquilo que visualizamos na rede, seja a procura feita intencionalmente ou não, nos é apresentado por meio de uma visão de mundo carregada de valores e normativas de alguém, de algum grupo.

Quando os corpos fora dos padrões estéticos dominantes são alvo preferencial de censura, fica claro que a visão do algoritmo representa a visão estereotipada e normativista da sociedade. Por outro lado, não é difícil achar corpos expondo nudez na plataforma sem punição ou banimento, ainda que não estejam seguindo as regras que são acionadas para punir Malu e Milena. Então, uma outra questão surgiu para a pesquisa: qual a nudez que não é castigada nas redes sociais da internet?

3.2 TODA NUDEZ SERÁ CASTIGADA?

“Por que será que a minha foi excluída? Por que será que só a da gorda foi excluída?”. Esse questionamento veio da militante gorda e dançarina Thaís Carla²⁶ após uma postagem sua em comemoração ao dia dos namorados ter sido censurada pelo *Instagram* alegando nudez/conteúdo sexual. A postagem de Thaís, segundo a própria, foi inspirada em outras duas fotos postadas anteriormente por outros dois casais famosos, em que os posts tiveram diferença de apenas alguns dias.

²⁶ Atua no *Instagram* por meio do perfil @thaiscarla



Figura 13 – Bruno Gagliasso e Giovanna Ewbank em post no *Instagram*.

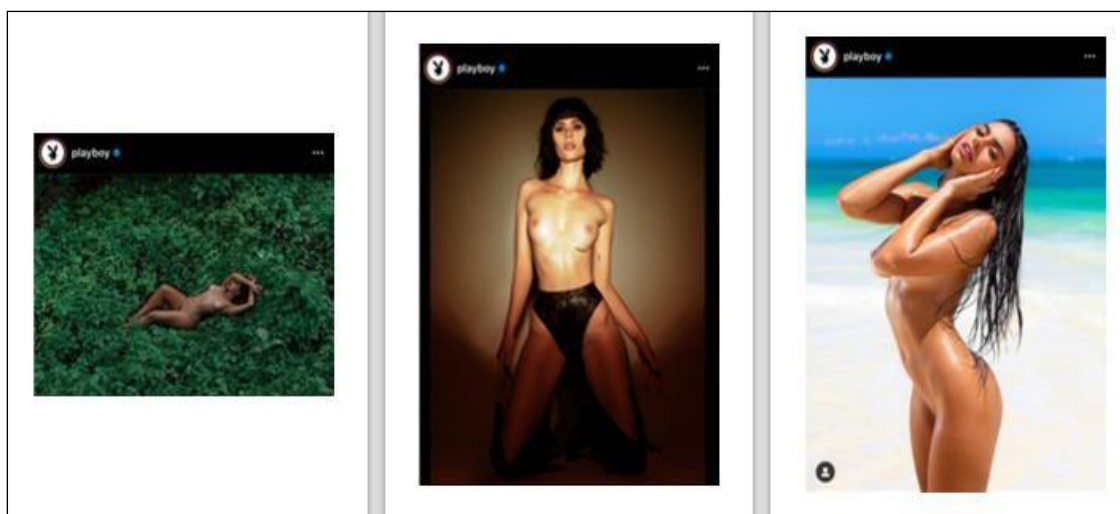
Figura 14 – Thaís Carla e Israel em post no *Instagram*.

Figura 15 – Belo e Gracyanne em post no *Instagram*.

A foto de Bruno Gagliasso com Giovanna Ewbank (Figura 13) foi postada no dia 7 de junho de 2019. A postagem de Thaís com Israel, seu marido (Figura 14), e a de Gracyanne com o cantor Belo (Figura 15), foram ambas postadas em 12 de junho de 2019. Vale destacar que a montagem acima recuperando as imagens foi possível nas seguintes condições: a de Thaís com Israel foi recuperada somente por meio das matérias de jornais que noticiaram a censura²⁷. Já a de Bruno/Giovanna e Gracyanne/Belo foram recuperadas do próprio *Instagram*, uma vez que lá permanecem até o momento. Esse é um exemplo, dentre tantos outros que poderiam estar aqui, que demonstra a predileção da plataforma por um padrão de corpo em detrimento de outros. Indiscutivelmente, esse “outro” têm como alvo preferencial o corpo das pessoas gordas.

Outro ponto a ser ressaltado refere-se ao fato de que, na montagem das Figuras 13, 14 e 15, podemos vê-las unidas, porém, vale lembrar que elas circularam no aplicativo de forma separada, a partir de cada perfil que fez a postagem. Isso importa porque nos leva a pensar: e se elas estivessem juntas? Teriam sido as três banidas ou as demais dariam o “passe” para a foto de Thaís e Israel? Elas não estavam juntas, e o fato é que apresentadas separadamente e com a forma de recepção e tratamento diferenciado que receberam por parte da plataforma e dos usuários por rejeição e a censura da foto de Thaís Carla, esse é o dado que corrobora a prática do rechaço incidindo sob uma mulher gorda.

²⁷ Dentre eles, o site Isto É, disponível em: <https://istoe.com.br/thais-carla-tem-foto-deletada-do-instagram-edesabafa-so-a-da-gorda-foi-excluida/>



Figuras 16, 17 e 18 – Mulheres nuas e seminuas em post no *Instagram* no perfil da *Playboy*.

Já a montagem das Figuras 16, 17 e 18 foi feita a partir de fotos retiradas do perfil da *Playboy* no *Instagram*. Ela representa bem grande parte do conteúdo que circula por lá, inclusive com certificação de perfil oficial concedido pelo próprio *Instagram*. Qual a diferença, em termos de exposição de nudez, das fotos do perfil da *Playboy* e as das pessoas gordas? Os argumentos moralizantes que justificam as censuras e punições às ativistas e profissionais na plataforma quando postam nudez não se sustentam. Não sustentam nem pelo aspecto das diretrizes do *Instagram* e nem pelo aspecto das denúncias dos usuários como argumento para exclusão, pois se nudez incomodasse por si, jamais seria possível a permanência de perfis como o da *Playboy* na plataforma, pois suas postagens são cotidianamente de mulheres nuas e seminuas. A diferença está no fato de que os corpos exibidos pelo perfil da *Playboy* estão dentro dos padrões estéticos dominantes.

O que nos comprova que as denúncias e os banimentos e censuras da plataforma são rejeições aos corpos de mulheres gordas nuas tomados como coisa abjeta, não passível de apreciação ou simplesmente de circulação. É nesse sentido que os ativistas, quando performam seus corpos gordos e nus, estão disputando uma retomada de controle de si. Trata-se de uma reivindicação dos corpos fora dos padrões estéticos hegemônicos serem reconhecidos como corpos válidos e que podem reescrever suas formas de circulação.

Essa reivindicação está pautada, sobretudo, nas performances que buscam o reconhecimento por meio do exercício da narrativa em primeira pessoa, invertendo a lógica

mais marcadamente presente no estabelecimento do estigma, que é a definição de si pela deliberação do olhar e do julgamento de terceiros. Aproximam-se, por isso, também da ideia Foucaultiana (1995) de “usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como ponto de partida” (p. 234), compreendendo ainda a perspectiva do autor de poder como “uma ação sobre ações”, segundo a qual as relações de poder constituem o elemento fundamental no qual o poder só existe em ato e que está enraizado no nexos social, uma vez que, para Foucault,

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema central do poder não é o da “servidão voluntária” (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de um “agonismo” – de uma relação que é, ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que uma provocação permanente. (Foucault, 1995, p. 244-245).

O espelho público, quando entra em formação pela insistência na circulação dos corpos gordos nas redes sociais da internet, passa a se estruturar como desobediência, como corpos indóceis porque não serão disciplinados pela moralidade conservadora e excludente. Com isso, as interações geradas pelas tecnologias de redes sociais operam uma tecnologia de poder capaz de produzir verdades embaralhadas sobre os indivíduos, colocando-os num intenso processo de disputa entre os corpos dóceis, entendidos aqui no sentido Foucaultiano de obedientes, disciplinados, úteis, adaptados, exercitados; e os corpos indóceis compreendidos como indisciplinados, fora dos padrões, subversivos, marginalizados, estigmatizados.

Até mesmo quando não se expressam textualmente, a imagem fala, reivindica. Sendo assim, essa visão de corpos gordos como desobedientes é bastante presente na fala das e dos ativistas da vivência gorda, demonstrando um sentido de consciência ao posicionar-se nas redes sociais da internet porque não aceitam, mas compreendem o que provocam quando estabelecem suas lutas e quais são seus fundamentos. Com isso, a provocação permanente que incita a luta pela indocibilidade vai firmando-se nessa intransigência da liberdade que busca deslocar os centros de poder responsáveis por inscreverem os modos e lugares de transitar e as leituras sobre a vivência gorda.

3.3 A VIVÊNCIA GORDA NA MODA E A MODA PARA AS MULHERES GORDAS

“Você sempre é apresentada a uma nova tendência de moda por um corpo magro”.

Você já parou para pensar quantas vezes gostou de um corte de cabelo, uma blusa, um biquíni,

uma tendência de roupa ou acessório que seja, qualquer coisa que tenha feito você se inspirar visualmente, que tenha lhe surgido por meio de um corpo gordo? E um corpo gordo e preto? E um corpo gordo, preto e trans? E um corpo gordo, preto, trans e da periferia? Se esses corpos não devem circular *seminus* ou *nus*, o quanto tem de mais pacífico ou facilitado nas suas vivências para circularem vestidos? Para que possam fazer uso da moda como fonte de expressão e para que representem positivamente tendências de moda?

Considerando esses questionamentos também foi possível analisar no percurso da pesquisa etnográfica a forma como a vivência gorda insta os sistemas de exclusão a partir do ato de vestir-se. Esse vestir não é tomado apenas como a função de cobrir o corpo, mas como expressão de si que também ajuda a compor a narrativa sobre quem somos. A partir dessa premissa, a busca está em fazer da roupa acesso, movimento de informação, parte da narrativa que disputa com as presunções ignorantes destinadas às pessoas gordas.

Um primeiro ponto observado dentro dessa perspectiva que agrupa o ativismo da vivência gorda é o da acessibilidade, tanto em relação ao tamanho da roupa quanto às questões que envolvem sua precificação. Em relação ao tamanho da roupa, a palavra que define a disputa é restrição. Essa restrição é de oferta e é de tamanhos quando a moda representa apenas as medidas de corpo padrão a ser vestido, desfilado, respaldando o tipo de corpo que merece circular, ser visto, celebrado e consumido, afinal a moda vende corpos (magros) que vestem roupas e não o contrário. No entendimento geral da moda, o desejo pelo corpo magro ajuda a vender a peça.

De uma forma geral, as grades de tamanho são construídas do PP ao G e, em alguns casos, até GG ou usando a numeração do 34 ao 44. No entanto, não existe uma padronização nacional e nem internacional sobre quais medidas em centímetros devem corresponder às grades de tamanhos, tornando ainda mais problemática a questão em torno do corpo que veste PP ou GG. E, assim, a indústria da moda tem seguido construindo uma medida inversamente proporcional ao volume e ao peso dos corpos, segundo a qual a lógica da progressão funciona da seguinte forma: quanto maior o volume e o peso corporal menores serão as opções de vestimenta e mais caras elas serão do que a dita “grade regular”, uma expressão utilizada para definir a grade padrão sem os “tamanhos maiores” ou da moda “*plus size*”.

Uma falácia recorrente da indústria da moda sobre os corpos gordos é a de que não existe mercado porque não tem procura. E assim, alimentam a ideia das necessidades criadas

para as mulheres de responderem a um padrão de corpo que caiba na roupa. Essa prática é um ciclo que tem circuito fechado entre moda, padrão de corpo e dieta (saúde), afinal a indústria da moda tem sido eficaz na tarefa de fazer as mulheres acreditarem na premissa de que “você precisa caber na roupa e não a roupa caber em você”.

A indústria da moda é, por excelência, a indústria da padronização e normatização dos corpos, especialmente o das mulheres. Além da grade de tamanhos ser, em si, um delimitador excludente para que tipo de corpos são feitas as roupas, ainda persiste a ideia da fabricação das roupas com o “tamanho único”, mais uma falácia persistente, uma vez que os corpos são, por natureza, diversos em volume, cor, tamanho e forma. Duas pessoas podem coincidir no peso, mas divergirem em altura, e isso vai fazer com que, provavelmente, vistam numerações diferentes.

Além do fato de que o “tamanho único”, em algum momento nessa gradação de formatos de corpos, não vai vestir confortavelmente em alguém e, em outro momento, não vai mais vestir ninguém a partir de um determinado tamanho de corpo. Mas, por quais razões continuamos a escutar que determinada roupa tem tamanho único, se isso não faz o menor sentido? Seguimos escutando porque o tamanho único é o tamanho padrão dito de outra forma. Ele vende da mesma maneira que os tamanhos “regulares” vendem, afinal, são sinônimos.

Na Argentina, recentemente foi sancionada a Ley de Talles²⁸ (Lei dos Tamanhos). Uma normativa que regula em um sistema único o tamanho das roupas, denominado de *Sistema Único Normalizado de Talles de Indumentaria* (SUNITI). Uma das mudanças mais significativas da Ley de Talles está na regulamentação que preza para que as roupas sejam confeccionadas seguindo um padrão de tamanho baseado em estudos antropométricos das medidas corporais da população argentina. Esse estudo deve ser repetido a cada dez anos. Todas as roupas destinadas a população maior de 12 (doze anos) de idade deverá ser confeccionada e comercializada de acordo com esse sistema. Essa Lei busca permitir que os consumidores tenham uma referência do seu tamanho independente da marca que a comercialize e vale para o modo online e presencial de vendas.

Essa conquista, sem dúvida, é fruto da atuação do ativismo antigordofobia argentino que engajou uma campanha cujos lemas diziam “*El talle único no existe, vestirse es un derecho*” e

²⁸ Fonte: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/el-gobierno-reglamento-la-ley-de-talles-0>

“*La talla única no es la única talla*”. Esse avanço serve como um parâmetro de regulamentação jurídica internacional importante, uma vez que as medidas das roupas não seguem um padrão. Uma mesma pessoa pode vestir um número em determinada loja e até dois números acima em outra, o que causa muitos gatilhos em relação ao corpo para muitas pessoas e dificulta ainda mais a experiência de compra de roupas das pessoas gordas.

Para ilustrar o ativismo que demanda a indústria da moda a respeito dessas questões de tamanho das roupas por meio das redes sociais da internet, um exemplo que não é do ativismo brasileiro, mas repercutiu aqui também foi o da blogueira nova-iorquina Katie Sturino. Segundo relatos da própria Kate em seu blog, ela estava cansada de suas experiências negativas ao provar roupas, então resolveu lançar um movimento no *Instagram* por meio da *hashtag* “*Make my Size*” (faça meu tamanho).

Esse movimento convoca as pessoas a postarem suas experiências frustrantes nos provadores de roupa das lojas que restringem sua grade de tamanhos até o 44/G. A ideia da campanha, como ilustrado na montagem de fotos a seguir, extraídas do perfil da própria Kate, é que as experiências negativas ao provar roupas sejam transformadas em *posts* no *Instagram* com o nome da rede social da marca em questão associada à #MakeMySize. A estratégia foi pensada como uma forma de chamar a atenção das marcas sobre o público que não está sendo correspondido pelos padrões da indústria da moda, porém desejam usar roupas que tenham informação de moda, pois, como já foi dito, moda é, sobretudo, um importante meio de comunicação que expressa o jeito de ser.



Figuras 19 e 20 – Perfil de Katie Sturino no Instagram utilizando a #MakeMySize

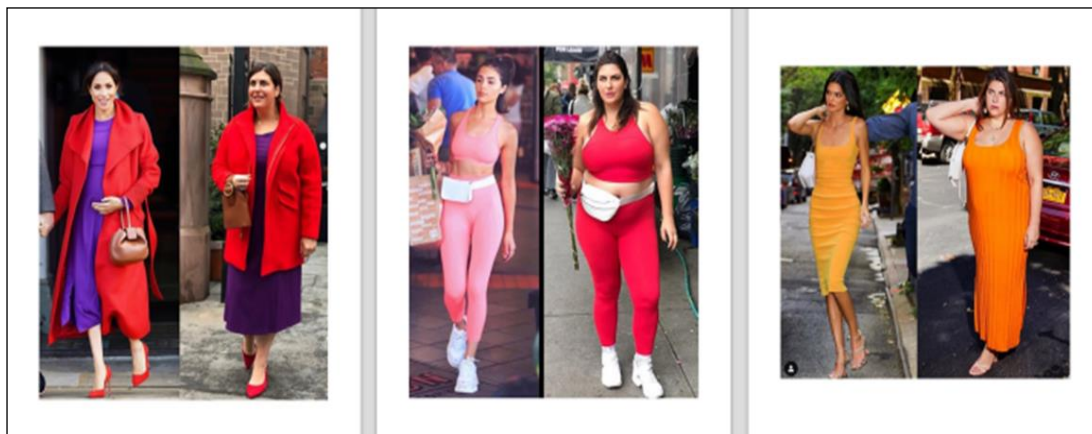
Nesse sentido, a #MakeMySize coloca-se como uma reivindicação para que a produção seja para todos os tipos de corpos, não apenas um cantinho separado de roupas *plus size*, como ocorre frequentemente, seja nas lojas físicas ou *online*, quando elas não chegam sequer a serem expostas. Por experiência própria, diversas marcas que fazem coleções *plus size* no modo online não expõem as roupas nas lojas físicas. Quando questionados, os vendedores, caso não estejam desinformados sobre o assunto, especialmente se utilizarmos o termo “plus size”, eles buscam as roupas no estoque. Assim, o que também acontece é que eles selecionam por você, selecionam o que vão te apresentar, “matando” uma parte significativa da experiência de compra: entrar na loja, escolher o que lhe agrada por si e provar.

As roupas com numeração ampliada, não raro, são restritas a uma coleção própria, que na maioria dos casos diferem bastante da grade padrão em corte e estilo. As cores também aparecem nessa discussão, pois quase sempre são roupas escuras, sem corte adequado e sóbrias. Isso significa que, ao corpo das mulheres gordas, a moda reserva uma estética própria ao escolher por elas mais uma vez, restringindo-as a uma ideia de padronagem, corte e estilo que não dá conta de representar a diversidade e a livre expressão da personalidade e identidade que, como foi mencionado, também é uma função importante no ato de se vestir.

O que vestimos – ou deixamos de vestir – é resultado de inúmeros fatores e condicionantes sociopolíticos, econômicos e culturais. A escolha da roupa que vestimos resulta de uma combinação entre o nosso desejo individual de expressar ao mundo o nosso eu e a observância de regras sociais de conduta. A roupa afeta e reflete a percepção que cada um tem de si mesmo, atuando como um filtro, isto é, entre o nosso eu individual e o meio que nos cerca.” (Lanz, 2015, p. 171).

Essa campanha liderada por Katie também representa uma forma de lidar com um dos principais problemas enfrentados pelas pessoas gordas: o momento de entrar em provadores das lojas. Para a maioria, esse momento é marcado pela mistura de frustração, constrangimento e raiva. Sendo assim, ao tornar a questão pública por meio de postagens nas redes sociais, a

campanha busca inverter a perspectiva do corpo que não cabe na roupa como corpo inadequado para questionar o sistema, por meio da indústria da moda.



Figuras 21, 22 e 23 – Montagem a partir do perfil de Katie Sturino no Instagram utilizando a #SuperSizeTheLook

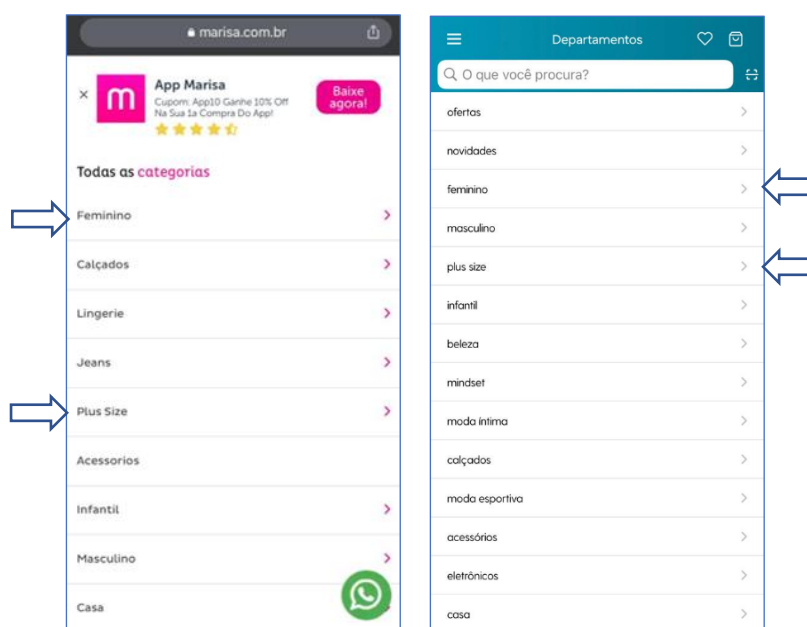
A tônica principal da #Make My Size é baseada na exposição de algo experimentado individualmente como um processo de sofrimento e vergonha, na direção de denunciar uma situação que reflete toda uma categoria: a das pessoas gordas. Nesse sentido, a atuação da própria Katie Sturino liderando uma outra *hashtag* no *Instagram* soma-se a essa contestação do “faça meu tamanho”. Desta vez, de uma outra forma, isto é, através da #SuperSizeTheLook ou “aumente o tamanho do look”.

Com essa *hashtag*, Katie coloca o seu corpo em contraste com fotos de modelos e/ou pessoas famosas lado a lado, fazendo uma tentativa de reproduzir suas produções de roupas como forma de demonstrar que as mulheres gordas também desejam roupas com “informação de moda”. A postagem, geralmente, é acompanhada de textos que incentivam outras pessoas a usarem o que quiserem, sem se preocuparem com as regras impostas pela indústria da moda sobre quais tipos de roupas servem para determinados tipos de corpos.

Essa ação permite ainda questionar os padrões limitantes e estigmatizantes da indústria da moda, que impõem disciplinamento em torno dos corpos pela forma excludente que opera ao não produzir todos os modelos e cores para todos os tipos de corpos. Nesse sentido, a moda dita o tipo de corpo que está apto a usar o que ela produz, gerando um ciclo que alimenta a indústria da dieta e da vida fitness de uma parte e, de outra, atua na reprodução do estigma dos corpos gordos como corpos que não merecem ser considerados.

No entanto, é preciso evidenciar que nem sempre a visibilidade, quando alcançada, significa reconhecimento positivo em si. Rangel (2018) e Pilger (2021), ao analisarem a circulação das mulheres na moda *plus size* e nas peças de campanhas publicitárias, chamaram a atenção para um aspecto da “inclusão” pela “exclusão”. Essa antítese define bem o que as autoras trouxeram para denominar o que se estabelece quando as pessoas gordas são vistas em lugar de destaque. Elas consideram que, mesmo dentro de uma pretensa inclusão, as pessoas gordas estão sempre sendo colocadas juntamente com outros grupos subalternizados ou como o próprio símbolo da diversidade que se quer atribuir a alguma marca ou campanha.

Rangel (2018) definiu essa questão como se, ao fazer isso, a visibilidade que é formada reconhece por uma espécie de “clube dos desviantes”. Já Pilger (2021) categorizou como “espetáculo da diversidade”. Independente da denominação, ambas servem para nos alertar sobre a forma como a visibilidade pode ser apenas uma jogada para cumprir “cotas” de participação que dão às empresas/marcas um selo de “diversidade”, por vezes vazio e sem mudanças estruturais. Mas uma vez esse fato nos aproxima da questão raça/cor quando as pessoas pretas percebem que estão sendo incluídas apenas para cumprir esse requisito da aparente diversidade.



Figuras 24 e 25 – Print das seções das Lojas Marisa e C&A

Outra questão recorrente que chama a atenção na moda *plus size* refere-se à (des)categorização de gênero que as lojas online utilizam, uma vez que, não raro, a seção de

roupas *plus size* não está dentro da categoria do gênero feminino. Ela é uma seção à parte²⁹, conforme demonstra a montagem das Figuras 24 e 25, que são *prints* de como as seções estão distribuídas no aplicativo de duas grandes lojas de departamento brasileiras: a lojas Marisa e a C&A. Essa divisão é exemplar da forma como historicamente a moda trata as mulheres gordas. O lugar que lhes é reservado leva a crer que não se trata da atual e pertinente discussão em torno das categorias de gênero como enquadramento sociais duais contra os quais devemos lutar.

Essa questão que coloca o *plus size* à parte da seção das roupas femininas é de outra ordem. As roupas da moda *plus size* não devem circular entre as roupas da grade “regular”, mesmo quando online, uma vez que a apresentação da peça deve ser por um corpo padrão, ainda que sejam iguais, o que raramente acontece. No caso da moda *plus size*, geralmente as coleções não são as mesmas da grade “regular”, elas são à parte e deixam em muito a desejar em termos de informação de moda.

Ao não incluírem as mulheres que usam os tamanhos maiores na categoria de gênero feminino, também reforçam ainda mais as noções de feminilidade como diametricamente opostas aos corpos gordos e reforçam a ideia de que as mulheres gordas são de outra ordem, são outra coisa para a moda, são coisas que não têm lugar na especificação do gênero feminino. Esse aspecto do não lugar das pessoas gordas na moda *plus size*, dentro do gênero feminino, acontece mesmo quando as roupas estão sendo oferecidas apenas para mulheres. Ainda assim, elas entram na categoria “plus size”, separadas da categoria “feminino”.

Resguardando as devidas proporções históricas e longe de colocar a questão no mesmo patamar, no entanto, esse dado, quando surgiu para a pesquisa, imediatamente fez lembrar a fala de Sojourner Truth³⁰ em seu discurso proferido na Convenção dos Direitos das Mulheres em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Na ocasião, uma reunião de clérigos onde se discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora. Ela, então, questionou por que as mesmas

²⁹ No caso das lojas físicas, como já foi mencionado, é reservado um “cantinho *plus size*”.

³⁰ Sojourner Truth nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen em 1797. Foi tornada livre em 1787 em função da Northwest Ordinance, que aboliu a escravidão nos Territórios do Norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Na ocasião do discurso, já era uma pessoa notória e tinha 54 anos. Fonte: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>

delicadezas do cotidiano ofertadas às mulheres brancas, tais como “ajudar uma mulher a descer da carruagem” ou “segurar seu braço para atravessar uma poça” não eram concedidas a ela, ao que indagou: “*E eu não sou uma mulher?*”. Nós, mulheres gordas, não somos mulheres para a moda?

Afinal, se você nunca foi apresentado/a para uma tendência de moda por um corpo gordo, volto a reforçar que significa que as pessoas comprem pela modelo que veste a roupa e não somente pela peça em si. O corpo da modelo ou do manequim é o grande responsável por vender a peça, assim como é responsável pela identificação simpática com as tendências de moda. E, quando não estamos dentro das categorias de gênero binárias de masculino x feminino, isso não significa reconhecimento de fluidez de gênero, e sim que as pessoas gordas, sendo de outra ordem, uma ordem não definida, uma ordem coisificada, não devem circular nem presencialmente e nem online dentro das categorias tradicionais de gênero das marcas de moda.



Figuras 26, 27 e 28 – Leitura social da moda para mulheres gordas. Montagem a partir de posts do perfil @nãotenhoroupa no Instagram.

A partir da sequência das Figuras 26, 27 e 28, vemos como o perfil do Instagram @nãotenhoroupa abriu essa discussão sobre como a moda faz a leitura das peças a partir dos corpos de quem as veste. As categorias opostas que se instauram entre o “sexy e o vulgar”, o que pode ser considerado “estiloso e desarrumado” e uma “tendência de moda ou desleixo” não são lidos a partir das peças em si, mas do formato do corpo.

Nesse sentido, a gordofobia na moda é um fenômeno que revela uma crise ética porque instaura/reforça uma moralidade de repúdio à gordura, mas também é estética quando restringe

determinadas cores, formas, modelos de roupas a serem ofertados. A moda *plus size* pende entre a infantilização, fetichização e ausência de informação de moda. Não raro, as pessoas gordas reclamam que não conseguem comprar roupas básicas, peças lisas, cortes de alfaiataria e tudo aquilo que é ofertado em abundância na grade dita “regular”. Aires (2019) chamou a atenção para isso quando afirmou que

Quanto ao design das peças, por exemplo, verificamos que a maior parte das marcas (brasileiras e americanas) adota um estilo mais conservador e antiquado, com predominância de batas, blusas, calças *legging*, vestidos de modelagens largas e estampas com padrão grande. O design parece representar o estigma que atrela ao corpo gordo significados como velhice, feiura, e “estar fora de moda”, sugerindo que deve ser escondido. (Aires, 2019, p. 191).

Outra questão que é preciso destacar refere-se à precificação das roupas. Especialmente quando se trata de uma questão de acesso, o jogo que se estabelece na inclusão da moda é o de quem pode pagar pela taxa sobre a gordura, uma vez que a indústria da moda, para os tamanhos maiores ou *plus size*, opera segundo a falácia da menor oferta que gera maior custo de fabricação. A armadilha que está debaixo dos pés reside no fundamento de que o sobrecusto da moda para as mulheres gordas é convertido numa taxa sobre a gordura, uma espécie de imposto que resulta numa “penalidade” aplicada às mulheres gordas na forma de preços diferenciadamente mais altos no mercado.

Essa diferenciação alarga ainda mais o distanciamento de acesso pela classe social dentro da categoria das pessoas gordas de tal forma que inviabiliza a quem não pode bancá-la de participar até mesmo dos possíveis ganhos do ativismo da vivência gorda sobre a indústria da moda, expulsando quem já estava na borda para um abismo. Outro ponto que vale salientar é o fato de algumas marcas praticarem preços diferenciados de um mesmo modelo a partir do tamanho, isto é, ofertam a numeração maior, mas cobram a mais por isso alegando custo de produção. A lógica continua sendo a mesma da taxa sobre gordura e mais uma vez não faz sentido, uma vez que ao gastar mais numa peça entende-se que se economiza em outra, então por que não diluir o preço de produção entre todos os tamanhos como uma forma de praticar o comércio justo? As pessoas que usam tamanho PP não pagam o mesmo das que usam G? Aqui, a taxa de gordura continua incidindo como uma punição sobre os corpos das pessoas gordas, afinal, ninguém paga a mais por um mesmo modelo de sapato quando as numerações são diferentes, não é mesmo? Por que a lógica serve para as roupas?

Mesmo quando as pessoas gordas têm ofertados serviços especializados para si, a exemplo do crescente fenômeno de feiras de moda *plus size* em diversos estados, a questão do preço ainda baliza muito o acesso. Primeiro, essas feiras geralmente ocorrem no eixo Rio de Janeiro/São Paulo e, ainda que você faça o esforço de pagar passagem, hospedagem, alimentação, os preços praticados não são acessíveis. Eles continuam a corresponder aos altos preços que vemos praticados na moda *plus size*.



Figura 29 – Modelo 3D feito a partir de um corpo gordo exposto na Feira Pop Plus em SP (2020). Foto: acervo pessoal.

Um aspecto positivo das feiras de moda *plus size* está na questão da sociabilidade, pois nesse espaço é possível encontrar os pares, muita gente que geralmente conhecemos ou só vemos pelas redes sociais da internet. Outro aspecto interessante, caso seja possível comparecer, é que, além desse impacto visual muito grande em ver todas essas pessoas gordas reunidas em um só lugar, existe uma quebra de programação mental da experiência de compra.

Geralmente estamos acostumadas a treinar nossa mente e nossas emoções para lidar com os preconceitos e as frustrações que nos acompanham nesse processo, uma vez que estamos acostumadas a nos prepararmos para o pior: sofrimento nos provadores, constrangimento por parte de vendedoras/es despreparadas/os, peças que não correspondem ao gosto pessoal, etc. Quando saímos para comprar roupas, nosso pensamento é tomado por

questões como: será que vai ter algo que me sirva? Será que vou ser bem recebida ou ignorada? Qual diagnóstico ou dieta vou precisar recusar hoje? Entre tantos outros.

Na minha experiência na Feira Pop Plus³¹ na edição de dezembro de 2021 em São Paulo, essa desprogramação mental levou um tempo para acontecer. Foi estranho e arrebatador ao mesmo tempo chegar em um lugar em que tudo ali lhe representa, lhe cabe, foi pensado para você. A Figura 29 foi bastante impactante para mim. Ver um corpo gordo assim, em formato 3D, parecendo tão real quanto os nossos corpos, servindo de modelo para marcas, me fez perceber o quanto a tecnologia poderia ser usada em nosso favor quando somos consideradas.

No entanto, é preciso reiterar que essa experiência também me fez pensar para quantas de nós ela ainda não está ao alcance e o quanto isso pode demorar para acontecer, além do que isso significa em termos de acesso e oportunidades para nós, especialmente as pessoas gordas que se encontram fora do eixo RJ/SP. Salles (2021) fez uma análise sobre a moda *plus size* e a importância das feiras a exemplo da Pop Plus. Ela traçou um histórico a partir de São Paulo e destacou essa importância de acolhimento e de pertença que a feira nos possibilita, mas uma questão chama a atenção: o título do artigo e seus significados. Ele, provavelmente, veio a partir de uma fala da Flavia Durante que está no texto, sobre a expectativa dos dias que antecedem o evento, quando ela afirma: “*É uma verdadeira Disneylândia, né? Como eu costumo dizer, Disneylândia das gordas*”. (p. 50).

Não querendo ignorar que essa foi uma forma espirituosa de se referir ao evento e, obviamente, de modo algum, diminuir a sua importância para as pessoas gordas e todo o esforço empreendido em ações como essa, ainda assim é preciso reconhecer que, mesmo que de forma bem-humorada, essa referência da Feira como uma “Disneylândia das gordas” precisa ser examinada entre nós. Quem pode, no Brasil, ir à Disneylândia? Em quais condições? Qual é a cor do público majoritário brasileiro da Disneylândia? A feira espelha essas questões?

A possibilidade de nomear a Feira como Disneylândia carrega também linguisticamente o que isso significa socialmente. Afinal, parte da ação intelectual e ativista está na compreensão simbólica sobre como nos referimos às coisas, pessoas e eventos. Sendo assim, é preciso manter a feira, mas não deixar perder de vista as estratégias sobre como podemos ressignificar essas

³¹ A Feira Pop Plus foi idealizada por Flávia Durante e acontece em São Paulo desde 2012, inicialmente com o formato de bazar. A Feira tem entrada gratuita e conta com uma programação diversa que inclui apresentações culturais e rodas de conversa abordando temas para além da moda, mas que trazem as questões das corporalidades gordas.

questões entre nós, equiparar as condições de participação por região e raça/cor, como ela poderia ser menos Disneylândia e mais feira em seu sentido socialmente mais acessível.

“Eu não compro na Shein”. Por outro lado, essa frase dita de forma orgulhosa e suas variações ocuparam as redes sociais da internet recentemente como um chamado para alertar sobre as condições precárias e análogas à escravidão a que estão submetidas pessoas que trabalham em marcas a exemplo da chinesa *Shein*, um varejo online que atua em mais de 150 países e é reconhecida por praticar preços baixos e, quase sempre, qualidade idem. Mas quem pode se dar ao luxo de não comprar na *Shein*?

Muitas das pessoas que subiram esse discurso nas redes sociais da internet, principalmente mulheres que falavam para outras mulheres, especialmente no *Instagram*, faziam um apelo para as pessoas não consumirem desse tipo de marca ao mesmo tempo que defendiam a moda sustentável como solução, especialmente incentivando a moda circular por meio do consumo em brechós de roupas novas e seminovas.

De outra parte, a Shein tem uma vasta produção de moda *plus size* com uma variação grande de modelos e consegue trazer rapidamente as tendências de moda que circulam nas grandes marcas, inacessíveis para a maioria das pessoas que vestem os tamanhos maiores ou pelo preço ou pela falta de grade de tamanho ou ambos. Portanto, essa combinação entre preços mais baixos e a disposição de tendências de moda para as pessoas gordas, especialmente as mulheres, são o principal atrativo para o consumo na marca chinesa.

A questão que se coloca aqui não é a de defender a *Shein*, muito menos o seu processo problemático de produção, mas abrir uma discussão sobre quem pode consumir a moda sustentável? Quem pode elevar vozes para outras mulheres sem olhar o contexto sob o qual a compra delas em marcas como a *Shein* se dão? Rapidamente, as mulheres gordas trataram de entrar na discussão chamando a atenção para que essas vozes, em sua maioria magras, brancas e de classe média, tivessem seus contrapontos.

Hoje, podemos ver a circulação de brechós voltados para as pessoas gordas, porém, isso ainda acontece quando é de pessoas gordas para pessoas gordas e não tem a mesma proporção dos brechós tradicionais. O problema aqui reside no fato de que, em sua maioria, a cultura dos brechós a que tanto gostam as pessoas magras porque lhes representa, não atende as numerações maiores. Brechós para nós, pessoas gordas, sempre foi sinônimo de lugar para gente magra ou,

no máximo, um lugar para garimpar acessórios e olhe lá, tendo em vista que os acessórios para pessoas magras, tais como colar, anel, sapatos, etc., em diversos casos, não servem para as pessoas gordas, pois eles também seguem as mesmas métricas padronizadas.

Esse discurso sobre moda sustentável, sem dúvida, está dentro do que o ativismo da vivência gorda tem denominado de privilégio magro. Vale lembrar que o privilégio magro está para além da questão da moda. Ele atua em todas as estruturas sociais que são expressas, principalmente, por meio das métricas sociais mesquinhas. Para saber quem está dentro dessa perspectiva de privilégio magro é muito simples: você provavelmente nunca se preocupou ou foi submetida a nenhuma das questões que estão sendo trazidas aqui e as que ainda virão. Caber nas roupas, nos lugares, sofrer presunções preconceituosas a respeito da sua saúde, receber diagnóstico e prescrições de dietas de pessoas sem ter sido requisitado, entre outras tantas questões que já foram apresentadas.

Marcadamente, o privilégio magro estrutura os modos de circulação e as facilidades cotidianas, que são tão habituais para quem delas desfruta que não se dão conta de que estão vivendo em um sistema que as privilegia. O termo privilégio magro é muito rejeitado pelas pessoas acolhidas por ele. Aqui, temos mais uma aproximação com a luta antirracista, a partir da discussão sobre o privilégio branco. Assim como as pessoas brancas, as pessoas magras não conseguem perceber que o que é tão garantido, que é corriqueiro para elas, é a justa medida que falta estruturalmente para a vivência das pessoas pretas e das pessoas gordas como uma vivência digna.

No entanto, o fato dessas pessoas não enxergarem ou não admitirem seus lugares de privilégios não significa que eles deixem de existir. Infelizmente, é somente na falta e no âmbito individual que a maior parte das pessoas (re)constroem suas ideias de inclusão e exclusão. Não conseguir enxergar ou admitir que o que lhe é garantido não é garantido para todas as pessoas é a história do mundo. Não se permitirem tomar consciência disso também faz parte das ignorâncias nada inocentes, já mencionadas, de quem desfruta sim de privilégios, seja branco ou magro ou branco e magro, intencionalmente buscando manter as coisas como são. Quando adicionamos a questão da classe social, esse sistema de privilégios fica ainda mais perverso ao mexer nas condições de acesso, alargando ainda mais as diferenças entre as pessoas que já estão nas bordas sociais.

3.4 “NA SAÚDE E NA DOENÇA”: OS MEMES GORDOFÓBICOS E O ACIRRAMENTO DO PÂNICO MORAL COM OS CORPOS GORDOS NA QUARENTENA

As medidas governamentais que decretaram o estado de quarentena no Brasil tiveram início em meados de março de 2020, momento em que a COVID-19 já tinha alcançado o nível de pandemia, isto é, a doença estava amplamente disseminada no país e no mundo. Somado a isso, viver em situação de pandemia em estágio inicial de quarentena neste país, devido a um vírus sobre o qual se sabia pouco para além do seu potencial de propagação e letalidade amplamente divulgado pelos números de infectados e mortos a partir do desenvolvimento da doença na China, Europa e EUA, foi marcado por uma “primeira onda” cuja ideia central estava voltada para uma necessidade de regulação do tempo em quarentena.

Essa tentativa de regulação, nesse primeiro momento, esteve voltada para a ideia de desempenho, segundo a qual a lógica seria reproduzir e/ou até mesmo potencializar ao máximo a vida social e profissional no espaço doméstico. Em razão disso, esse momento inicial da reclusão foi caracterizado pelo intenso fluxo de interações no mundo virtual, sejam profissionais ou pessoais, de forma livre ou obrigatória; o universo on-line, por meio dos aplicativos de redes sociais da internet, passou a ser utilizado mais do que nunca como uma forma de suprir ou superar o impedimento da vida social e profissional dos tempos comuns.

A ideia de estar em quarentena, como uma opção segura para a preservação da saúde e contenção da doença em modo pandêmico, foi rapidamente tomada nas redes sociais da internet por noções/receitas/dicas sobre como ocupar o tempo em casa: fazer academia em casa, trabalhar de casa, aperfeiçoar idiomas, “comer saudável”, como não ficar parado, etc. Esse momento inicial da “primeira onda” da quarentena foi definido de forma precisa por Carneiro e Müller (2020) como um momento em que se instaurou uma “pedagogia física e emocional da quarentena”.

O fechamento do comércio, das escolas, das academias, dos bares, etc., foi lido, erroneamente, como tempo para fazer nada em casa, isto é, tempo ocioso. E, assim, o espaço doméstico foi ameaçado/violado em sua sacralidade enquanto lugar de descanso, de reorganizar ideias, do convívio familiar e, principalmente, de lugar da intimidade para dar lugar à ideia de que era preciso dar conta de um determinado (alto) nível de desempenho embaralhando os âmbitos social, profissional e familiar.

A pandemia, ao se instaurar no Brasil, imprimindo essa ideia de desempenho, já encontrou terreno preparado por outro processo também recente de vitrinização da vida e do engajamento de lutas identitárias por meio das redes sociais da internet. Essa equação da quarentena mais desempenho potencializou a presença das pessoas nas redes sociais da internet, tornando-as ainda mais imperativas da necessidade social criada de fazer as conexões cada vez mais voltada para uma audiência sobre a prestação de contas do cotidiano em quarentena.

Outro aspecto desta espetacularização da quarentena está no fato de que o uso das câmeras (principalmente nas chamadas de vídeo) fez com que estivéssemos como nunca dentro das casas uns dos outros, sem ao menos termos, de fato, pisado nelas em algum dia. Essa lógica da vida pelo desempenho já é uma contradição de termos em si, no entanto, reflete a tônica dos tempos atuais, segundo a qual vive-se para prestar contas aos outros sobre como se está vivendo. Essa necessidade embaralhada de desempenho em meio a uma pandemia está, sem dúvida, relacionada ainda ao fato de que “a pandemia de COVID-19 não significa apenas uma crise do neoliberalismo como modelo econômico, mas é também, ela mesma, uma crise de natureza neoliberal” (Nunes, 2020).

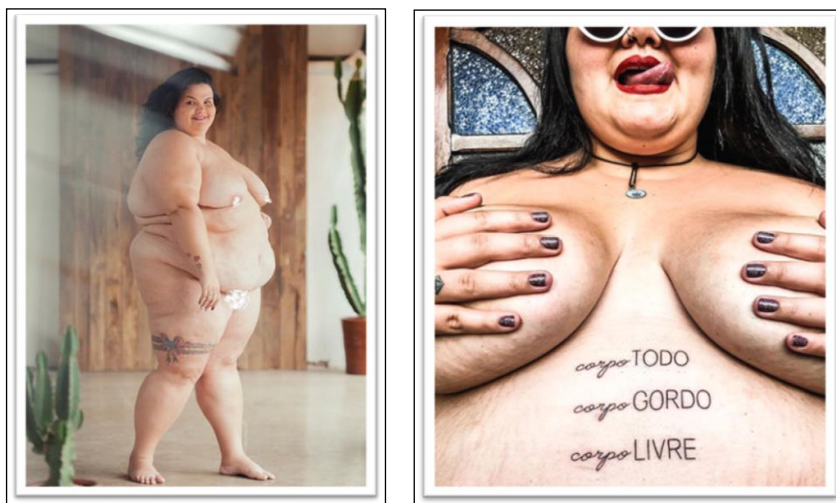
Nesse sentido, a preocupação central voltada para trazer o que era da rua para casa significou uma sobrecarga mental e física que tirava o foco do que estava de fato acontecendo: uma pandemia com números de mortes de escalas absurdas e zero perspectiva de controle e cura, ao comando da já instaurada política do descaso e do escárnio. Essa noção inicial da quarentena, do tempo em casa como equivalente a tempo ocioso, por sua vez, foi rapidamente alarmada nas redes sociais da internet como significado de tempo para engordar.

Essa possibilidade de que o tempo em casa fosse convertido em tempo para engordar fez emergir um pânico moral nas redes sociais da internet, que operou do modo habitual característico do brasileiro de praticar estigma, ou seja, revestido em uma pretensa cortina de humor. Nesse caso, revelada por meio da intensa produção dos memes³² gordofóbicos propagados nas redes sociais da internet, apoiados no tradicional “discurso espiritual” do povo brasileiro, Para o qual, no entanto, o fazer rir opera segundo mecanismos de inferiorização,

³² Meme é um termo que significa “imitação” e é caracterizado pelo potencial de propagação rápida; na linguagem da internet, usa-se o termo viralização. O meme tem como foco o elemento do humor com os acontecimentos cotidianos ou eventos extraordinários.

animalização e monstrificação, elegendo como alvo preferencial os corpos fora dos padrões estéticos dominantes, nesse caso, voltado para os corpos das pessoas gordas.

Ao tomar esse caminho do corpo produzido no interior de um sistema cultural, dentro dessa perspectiva do pânico moral instaurado pelo medo de engordar na quarentena, a análise dos memes gordofóbicos, ao circularem nas redes sociais, emolduram imagetivamente parte desse sistema cultural próprio das relações mediadas pelo computador, onde uma boa parte da violência praticada está escondida no “fazer rir”. Nesse sentido, os memes centram-se na utilização de pretensos elementos de humor que representam preconceitos e configuram-se como o elemento que fixa a imagem que é produzida pelo discurso de ódio da internet e pelo senso comum.



Figuras 30 e 31 – Thaís Carla nua e em close de seios e barriga.

A chacota em forma de comentários e os memes da internet deixam evidente que as pessoas gordas não são fotografáveis, não agradam aos olhos, não devem ser despidas, não merecem ir à praia. A principal tarefa desses comentários, assim como dos memes da internet, é a imputação da vergonha e do constrangimento pela chacota. A principal consequência disso para as pessoas/grupos afetados é que a vergonha passa a funcionar como motor que rege a vida, afetando sua imagem corporal e, consequentemente, sua saúde mental e a sua socialização.

Também foi possível verificar uma intensificação dos discursos de ódio na internet como consequência desse tempo online. Novamente, é nítido que a censura que Thaís Carla sofre não vem somente da plataforma e suas diretrizes. Os ataques de ódio, que já são frequentes nas postagens do seu perfil, foram intensificados na quarentena. Nesse processo do ódio

dirigido a Thaís, não é considerado o fato de que ela está ali simplesmente vivendo, na praia, com suas filhas ou dançando em momentos de descontração. É como se Thaís não devesse existir da forma como existe. Quando os discursos de ódio são proferidos contra ela, é como se seu corpo estivesse ali para o linchamento. A seguir, uma mostra de 10 comentários extraídos de diferentes postagens no perfil de Thaís Carla no *Instagram* que revelam essas questões e ilustram grande parte do teor dos discursos de ódio dirigidos a ela de uma forma geral:

Comentário 1: “Parece a raspútia kkkkkk quando vai na praia o guarda pede pra levantar a barriga pra saber se tá com a parte de baixo kkkkkk”.

Comentário 2: “Tá demorando muito pra carregar a foto!”

Comentário 3: “Quilos mortais...”

Comentário 4: Como pode alguém achar que gordura mórbida eh sinal de empoderamento e auto estima? Me admiro pessoas que falam que acham ela o máximo. Não vai demorar muito p ela se matar, isso sim. Como ficam os órgãos vitais? Pelo amor de Deus”.

Comentário 5: “Se continuar engordando desse jeito o final da sua vida não tá muito longe não”

Comentário 6: “Provavelmente, seu tempo de militância será curto”.

Comentário 7: “Infarto também é livre?”

Comentário 8: “Corpo obeso/Corpo artéria entupida/Corpo colesterol alto”

Comentário 9: “Depois dizem que não faz apologia a gordo”.

Comentário 10: “Ta errado ali na segunda linha .. não é "corpo gordo" é "corpo obeso mórbido.”

A intensidade com que Thaís é atacada reiteradamente faz com que todos os principais elementos que são utilizados contra as pessoas gordas sejam rapidamente identificados nos comentários do seu perfil: (i) humor como forma de rebaixamento pela chacota; (ii) julgamentos sobre a saúde; (iii) corpos gordos como corpos iminentes de morte; (iv) apologia à obesidade. Esses discursos odiosos expõem a diferença pela imputação da vergonha, ao tempo em que fixam o valor da pessoa no valor de si como modelo a ser reproduzido e exaltado.

Quando se utilizam dos trocadilhos de pretensão humor, os comentários, assim como os memes, não atuam só na coisificação do outro, na demarcação de uma desumanização, que torna o outro animal (baleia, elefante, “viado”). Eles fixam também a padronização sobre como os corpos, para serem válidos, devem ser. É quando a legitimidade do valor superior de um grupo depende diretamente da inferiorização do outro ou dos outros. São os parâmetros de circulação sendo definidos ou reclamados como parte do processo de civilizar a si por meio de um processo de barbarizar o outro, reconhecê-lo pela imputação de incivilidade.

Para as pessoas gordas, os julgamentos sobre a saúde são experiências cotidianas. Estes comentários ilustrados acima por meio do perfil de Thaís Carla, quando a associam imediatamente como uma pessoa não saudável, refletem a forma como a sociedade, de maneira geral, enxerga as pessoas gordas. E, de modo muito particular, o campo da medicina atua

reforçando essa ideia de que os corpos gordos são corpos iminentes de morte. São inúmeros os relatos de pessoas gordas³³ que, ao buscarem os serviços de saúde por queixas das mais diversas, têm suas dores ignoradas e saem dos consultórios com diagnósticos de “perda de peso”, quando suas questões são de outra ordem. Sem falar no recente fenômeno das cirurgias bariátricas.

O elemento de apologia à obesidade, geralmente, é utilizado como argumento finalístico nas discussões da internet, quando já se esgotaram todos os outros. No entanto, ninguém diz que uma mulher magra, mesmo que ela esteja muito magra, ao postar sua foto, esteja fazendo apologia à magreza. Muito pelo contrário: magra e, quanto mais magra, mais é utilizado como elogio, enquanto a palavra gorda e suas derivações permanecem utilizadas como sinônimo de xingamento e rebaixamento. Nesse sentido, o argumento da apologia à obesidade se assemelha ao do racismo reverso. Resguardadas as proporções históricas das lutas, pode-se dizer que se assemelham, no sentido de compartilharem da mesma proporção absurda com que são acionados como elemento de descrédito em torno de uma causa.

O enfrentamento a esse discurso de ódio tem sido um dos principais desafios aos movimentos que lutam pela despadronização e despatologização corporal na internet. Frequentemente esses movimentos e a vivência gorda não escapam a essa questão – estão sendo associados em tons acusatórios de que o que fazem é, na verdade, apologia à obesidade. A autoaceitação, principalmente, é vista pelos promotores do discurso de ódio como aceitação do fracasso e da preguiça, e, ao expressarem suas indignações, o fazem pelos motores da raiva e do desdém, principalmente.



Figura 32 e 33 – Helen Valias. Foto do Perfil de Helen no *Instagram* (@atletadepeso)

³³ Vide a hashtag #gordofobiamedica no *Instagram*. Quando a pesquisa começou em 2018 ela contava com cerca de vinte e três publicações, atualmente, conta com mais de mil.

Mesmo quando os corpos gordos atuam diretamente dentro dos marcadores sociais de saúde, não escapam da chacota e do descrédito. A ativista gorda e preta Helen Valias, responsável pelo perfil @atletadepeso no *Instagram*, é um exemplo de atuação da vivência gorda na luta por desmistificar a noção de corpos gordos como preguiçosos e não saudáveis. Helen, inclusive, contou na ocasião de uma *live* no *Instagram* que, após sofrer com muito descrédito da comunidade acadêmica quando começou a atuar na causa, foi cursar Educação Física. Ela também já publicou um livro intitulado “Corpo Gordo: construindo uma nova relação com a atividade física”, no qual aborda o direito de se movimentar que o corpo gordo tem sem que isso esteja atrelado a processos de emagrecimento.

Helen tem como marca a utilização do lema “o corpo gordo sempre foi capaz” em suas postagens. Diariamente ela demonstra a sua relação com a prática de exercícios, destacando de forma educativa que esse processo não precisa estar atrelado ao emagrecimento. Helen, recentemente, preparou-se e executou uma meia maratona, o que significou correr 21 km. Ela demonstrava toda sua preparação por meio do seu perfil e, após conseguir completar a prova, como é possível ver na Figura 33, ainda assim, sofreu com o descrédito em seu perfil no *Instagram*. Essa pessoa “desinformada” duvidou da capacidade de Helen dizendo: “essa moça não aguenta 3km”. Quando, na verdade, a esta altura dos fatos, ela já tinha feito a prova dos 21 km e, como foi dito, tudo estava documentado no seu perfil.

Mais uma vez, a desinformação da pessoa que fez o comentário é um exemplo da ignorância não inocente que reclama para que o estado de coisas que ordena os corpos não seja alterado: como assim uma gorda correndo 21 km? Será que ele correria esses 21 km ou já correu um dia? Afinal, como pode uma mulher gorda fazê-lo? As questões que suscitam esses comportamentos na internet sempre giram em torno do questionamento: por qual razão a pessoa se digna a comentar e demonstrar seu incômodo duvidoso com o fato de Helen ter corrido 21 km? Por que Thaís Carla na praia de biquíni não pode ser realizável? Por que não é possível celebrar essas coisas com elas? Ou simplesmente ignorá-las? O que está por trás das forças odiosas que levam alguém a agir dessa maneira como uma pessoa completamente estranha nas redes sociais da internet?

Uma chave explicativa tem sido a forma como Butler (1997), em suas teorias sobre a performatividade e os atos de fala, compreende essas questões. Para a autora, um ato de fala não se dá no momento exclusivo de sua enunciação, mas é a “condensação” dos significados passados, dos significados presentes e até mesmo dos significados futuros e imprevisíveis.

Quando a autora coloca a questão dessa maneira, ela nos leva a considerar tudo aquilo que um discurso de ódio ou uma “injúria verbal”, em seus termos, arrasta consigo quando é proferida. Essa relação temporal e histórica entre passado, presente e futuro é justamente o que nos leva a pensar: o que essas pessoas estão tentando proteger, garantir e projetar quando não admitem a existência do outro como uma possibilidade?

Representam um jogo de forças, uma disputa de poder sobre a construção da imagem de si que, ao invalidar o outro (vivência gorda digna), imediatamente ativa a reversa face que valida/legitima o que ele é (corpo dentro dos padrões). São mentes duais. Pensam a existência por uma série de categorias de dualidades de gênero, sexualidade, de corpos. A existência da diferença é vista como uma ameaça a sua própria existência e/ou aos seus privilégios.

Durante a pesquisa, a incursão nesses comentários nas páginas de Thaís Carla demonstra que, não raro, essas mentes duais geralmente vem de perfis masculinos e de frequentadores de academias, que navegam nos perfis das pessoas gordas, a exemplo de Thaís, espalhando comentários e discursos de ódio. O teor desses discursos, em grande parte contém a relação entre a gordura e a doença, do ponto de vista presumido de que as pessoas gordas não são saudáveis, e que essas pessoas nos enxergam apenas pelo viés da saúde para transformar nossos corpos em uma questão médica.

Com as redes sociais da internet funcionando como vitrinização da vida, as dietas e a cultura *fitness*, que tinha seu lugar nos programas de TV e revistas, passaram a ocupar um espaço significativo nos aplicativos. Isso significou a criação de uma série de perfis e páginas especializadas em emagrecimento, dicas de alimentação e exercícios, que nem sempre tem seus conteúdos gerados por profissionais dessas áreas e, em diversos casos, mesmo quando gerados por profissionais, as falas não deixam de ser problemáticas. Também significou ainda a adoção de práticas nesses perfis que incentivam, muitas vezes, a restrição alimentar severa, o peso da balança e a numeração da roupa como símbolos de conquistas que colocam a imagem do corpo magro como o saudável e belo, em contraposição ao corpos gordos como doentes e feios.

Uma das formas de representação dessas práticas bastante comum nos perfis dos adeptos da cultura da dieta e da modelização dos corpos refere-se ao momento de postar a foto do “before and after” ou “antes e depois”, nas quais as pessoas que perderam peso de forma significativa (geralmente mais de 10 kg) postam suas imagens lado a lado, trazendo a perspectiva do “antes e depois” da dieta. Essas imagens também estão associadas à construção

de uma narrativa de vitória, persistência, felicidade e sucesso, segundo a qual o valor do corpo “depois” (que pode ser com músculos tonificados ou simplesmente muito mais magros) é exaltado. O “antes” (gordo, flácido, com dobras, volume, etc.) é sempre o seu contrário: inferiorizado, diminuído, rejeitado ou negado, isto é, a própria representação do fracasso.

[...] el Antes y el Después. Dos cuerpos enfrentados, presuntamente de la misma persona, friccionan la imagen del “antes”, donde el cuerpo gordo aparece como sintoma de lo socialmente odiado, y de lo estéticamente monstruoso que urge desesperadamente hacer desaparecer y la imagen de un cuerpo “después” de las técnicas de normalización de algun dispositivo médico (como el bypass gástrico) o de algun programa de reducción de peso, en la que queda bien en claro, cuáles son las formas correctas que fundam lo deseable. (Contrera, 2016, p. 47).

Uma consequência muito direta dessa movimentação em torno do “antes e depois” é, além do próprio estigma da preguiça e do fracasso aos corpos fora desses padrões estéticos, a imputação da vergonha. O corpo do “antes” é demarcado como o corpo que agora faz parte do passado, ele foi um corpo superado. As narrativas a partir das legendas afirmam a sua infelicidade e a vida miserável que aquele corpo levava, como aquele corpo não ia à praia, não se divertia, não namorava, o corpo do antes nessas narrativas não fazia nada direito ou era merecedor de reconhecimento positivo.

Nesse processo, “a vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como não portador dele” (Goffman, 1988, p.17). A vergonha passa a funcionar como motor que rege a vida do indivíduo, afetando sua imagem corporal e, consequentemente, sua saúde mental e a sua socialização. Essa vergonha com o corpo do “antes” é bastante amplificada porque ela é o que vai sustentar o corpo do “depois” como um corpo de superação e sucesso. Esse jogo do “antes” e “depois” está inscrito nessa afirmação de Goffman:

Símbolos de prestígio podem ser contrapostos a símbolos de estigma, ou seja, signos que são especialmente efetivos para despertar a atenção sobre uma degradante discrepância de identidade que quebra o que poderia, de outra forma, ser um retrato global coerente, com uma redução consequente em nossa valorização do indivíduo. (Goffman, 1988, p. 53).

Na Figura 32, Helen Valias demonstra a forma como a vivência gorda faz uso de uma estratégia de contranarrativa em torno do “antes e depois”. Ela coloca suas imagens lado a lado, destacando o quanto tinha de sofrimento para ela manter seu corpo visivelmente mais magro em 2013. Ela diz na legenda: “ficava horas sem comer e fazia exercícios para emagrecer”. Já

na foto ao lado, em 2022, ela está correndo no asfalto e utiliza a legenda mais uma vez para explicar a relação que tem com o corpo hoje e com os exercícios físicos como sinônimo de bem-estar, e não necessariamente atrelada a um processo de emagrecimento. Postagens como essa de Helen invertem a lógica e disputam as narrativas sobre processos de emagrecimento e sobre o valor do corpo gordo.



Figura 34 – Montagem de fotos com pessoas que utilizaram a #BoycottTheBefore

Um segundo exemplo de atuação em função das postagens do tipo “antes e depois” foi liderada em 2017 pela blogueira americana Lexie Louise. Na semana de conscientização nacional sobre distúrbios alimentares, ela lançou a campanha “Boicote o Antes” por meio do uso da #BoycottTheBefore e convocou as pessoas a deixarem de lado a foto do “antes” como forma de assumir um compromisso com o que você é hoje. Associada às postagens com a hashtag da campanha, Lexie propôs a inscrição “eu sou muito mais do que uma foto “antes”, como uma maneira de estimular as pessoas, por um lado, a exercitar uma atitude de solidariedade com quem sofre com distúrbios alimentares. Para Lexie, essas postagens poderiam funcionar como “gatilho” para pessoas que ainda estão atravessando a doença ou em fase de recuperação.

Por outro lado, também é um posicionamento crítico a respeito de como as pessoas lidam com a imagem corporal nas redes sociais da internet, uma vez que, para Lexie, as fotos do “depois” fixam apenas os resultados físicos, não dizem da jornada que cada um enfrenta ao lidar com essas questões. A Figura 34 traz exemplos de pessoas que aderiram à campanha e de como funcionou a postagem por meio da #BoycottTheBefore. Essa movimentação pode ser compreendida como afirmou Elias (2000) sobre o quanto “a identidade coletiva e, como parte dela, o orgulho coletivo e as pretensões carismáticas grupais ajudam a moldar a identidade individual, na experiência que o sujeito tem de si e das outras pessoas” (p. 33).

Quando o ativismo da vivência gorda atua assim, entra em disputa direta com o pânico moral da gordura. Segundo Marques (2012) “o enfoque do pânico moral busca descrever e compreender ansiedades públicas relacionadas a algo percebido e interpretado por atores sociais como uma ameaça à ordem social estabelecida” (p. 255). Marques (2012) destaca ainda que a reação ou as reações que configuram pânico moral na sociedade não são meramente da ordem do reflexo, isto é, não são atos triviais, mas “um processo ao qual comparecem incontáveis mediações de interesses para o olhar sociológico”.

Saúde, na nossa sociedade, é sinônimo de magreza. Essa concepção estrutura boa parte das “verdades” construídas sobre as pessoas gordas. A saúde, sem dúvida, é um campo por meio da qual foi estruturada parte significativa dos saberes que fundamentam as presunções preconceituosas que o ativismo da vivência gorda busca desmontar e reorganizar, porque mesmo quando estamos falando de moda, falamos segundo parâmetros de saúde.

Quando falamos de exercício físico, falamos de parâmetros de saúde. Quando falamos sobre beleza, estamos falando segundo parâmetros de saúde. Quando falamos sobre as métricas sociais mesquinhas, estamos falando de como essa ideia de saúde está configurada no cotidiano por meio das inacessibilidades que elas estruturam para as pessoas gordas. O formato e volume dos corpos incidem em todas essas questões separando o normal do patológico, o adequado do inadequado, o feio do bonito, o saudável do doente.



Figura 35 – Meme gordofóbico propagado na quarentena da Covid-19 no Instagram.

“Já sou gorda e, portanto, poderia ser uma das mulheres do meme. Sem a frase que relacionaram à imagem, eu olharia para elas de forma contemplativa. São quatro amigas, bem-arrumadas, belas e, veja só, felizes em um retrato feito provavelmente em outra época. Mas a menção colocada para produzir o efeito de piada no meme sequestra a identidade de cada uma delas — e a minha. Não consegui descobrir o nome do autor da foto, não achei em que contexto ela foi tirada. A encontrei na internet apenas como um meme da quarentena, reproduzido em diversos idiomas, inclusive”³⁴.

³⁴ Depoimento sobre a foto a última foto da esquerda ao ser vista no perfil do Instagram por Neliane Catarina Simioni in: <https://medium.com/@nlianecatarinasimioni/o-peso-real-da-hist%C3%B3ria-quarentena-e-gordofobia-6f59380fe581>

Isso fica ainda mais evidente quando Miskolci (2007), ao tratar do mesmo tema, afirma que “a política simbólica que estrutura os pânicos morais costumam dar-se por meio da substituição, ou seja, grupos de interesse ou empreendedores morais chamam a atenção para um assunto, porque ele representa, na verdade, outra questão”. Nesse caso, o efeito dos memes exemplificado na Figura 35 e ressaltado no depoimento de Neliane, ao afirmar que o meme sequestra a identidade das mulheres gordas, vai ainda além ao deturpar contextos, buscando instaurar o pânico moral que atua diretamente na ansiedade coletiva promovida pela padronização da beleza e do campo da saúde pelo aspecto demonizador com os corpos volumosos.

Os estudos sobre pânico moral, sobretudo as análises de Marques (2012), ressaltam que essas situações que surgem coletivizando ansiedades que desembocam em processos de pânico moral social, demonstram, na verdade, o grau de dissenso ou diversidade do que é tolerado socialmente. O medo, ao ocupar uma posição central, é expresso nas reações desproporcionais a comportamentos não convencionais, especialmente centrados em estilos de vida particulares.

Especialmente quando se trata da propagação dos memes na internet, é preciso levar em conta os aspectos que a distância do contato face a face, característico das ações geradas no ambiente virtual, podem ocasionar. A perda do contato face a face na relação que é mediada pela tela do computador, ao expressar preconceitos sob o manto do humor, faz com que os memes atuem propagando estigmas que são travestidos de valoração sobre as pessoas, categorizando-as em adequadas e inadequadas. É importante lembrar que esse conteúdo normativo é feito por pessoas: os memes são produzidos por pessoas para outras pessoas onde, geralmente, existem os que riem e os que sofrem.

Nesse caso, o custo do riso é a dor, que tem a sua dimensão facilmente perdida pela falta de contato. Segundo Sales Jr. (2006) em seus estudos sobre raça, o insulto não precisa nem mesmo fazer referência a algum atributo objetivo da pessoa insultada, pois para o autor, a função do insulto não é acusatória, e sim evocatória, uma vez que evoca um estigma, um papel socialmente desvalorizado pois, para ele “não é preciso ser homossexual para se ofender com o insulto de “viado”, “bicha”, por exemplo. Para Sales, o insulto, além de ter a função de evocar, também provoca, já que é “meio de provocação, lugar de agitação das forças, o insulto instiga algo ou alguém, algo em alguém, algo a alguém”. (Sales Jr, 2006, p. 237).

A estigmatização é uma máquina expressiva provida de uma força ilocutória e que, conforme regras ou convenções sociais, determina atos de linguagem tais como a ofensa e a ridicularização, exemplos de um conjunto variável de formas eficazes de produzir e distribuir papéis, obrigações e vínculos sociais, “estigmas” que marcam e demarcam os corpos. (Sales Jr, 2006, p. 233).

Nesse sentido, proposto por Sales, o insulto velado ou revelado pelos memes gordofóbicos podem ser entendidos como um projeto de si, enquanto dispositivos que, na atualidade, alimentam o ego ao produzir controle pela rotulação e pretendem expor a diferença pela imputação da vergonha, ao tempo em que fixam o valor da pessoa no valor de si como modelo a ser reproduzido. Ao analisar uma página da internet que atua principalmente através da criação e disseminação de memes, Recuero (2013) pontua que

O reforço ao atributo positivo (magreza) e ao negativo que é o estigma (corpo fora do padrão “ideal”) é frequente em todas as participações. Ou seja, aqueles que fazem parte do grupo não estigmatizado, ou que veem a postagem apenas como uma forma de humor, predominam e se sentem mais à vontade para se expressar, do que aqueles que não concordam e que não se manifestam por poderem gerar algum tipo de discussão. É o poder simbólico de que fala Bourdieu (1989). (Recuero, 2013, p. 249).

Quando um meme se propaga, arrasta consigo a valoração a respeito de um grupo ou perfil de pessoas que se quer estabelecer, ao tempo em que desvaloriza, estigmatiza e estereotipa outros que se quer manter como desviantes. Nos termos de Becker (2008), o “desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e aquelas que reagem a ele” (p. 27). Nesse sentido, em um meme da internet está sempre contida a reivindicação de agregar valor, prestígio e autoafirmação, principalmente pelo uso da chacota. Segundo Recuero (2013), o humor que é propagado, principalmente através da circulação dos memes, atua mascarando e diminuindo o impacto da violência sobre os sujeitos.



Figura 36 – Meme gordofóbico propagado na pandemia COVID-19

É importante salientar que os memes gordofóbicos existem desde o surgimento da internet como artefato comunicacional, porém o período inicial da quarentena fez emergir um estado de alerta em formato “memetizador” sobre os corpos gordos. Sendo assim, essa prática do meme, atrelada ao discurso de ódio é, sem dúvida, um marcador de signos de normalidade dos tempos atuais ao colocar uma pretensa “cortina de humor” na desvalorização das pessoas gordas e no direito de existir na diversidade.

Quando se trata dos corpos gordos, mesmo quando os discursos são pautados em questões de saúde, ele é sempre visto pela ótica da doença. Pouco se evoluiu na relação médico paciente quando se trata de ser gordo numa experiência de consultório. Foucault (1977) destacou em O Nascimento da Clínica essa passagem da medicina tradicional para a medicina moderna, onde os signos e sintomas passaram a reorganizar a forma de olhar para o paciente numa perspectiva anatomopatológica.

No entanto, no caso das pessoas gordas, os sintomas ainda são inferidos pelo signo da gordura. A gordura ou o volume do corpo permanece sendo visto como sintoma e causa que reduz o paciente ou a pessoa à sua forma corporal. A pessoa gorda é vista como um corpo disforme, descontrolado, vítima e ré da própria conduta. Essa leitura médica arrasta consigo a noção socialmente arraigada em torno da cultura da dieta, fundante das moralidades sobre corpos circuláveis e corpos não circuláveis.

Nas redes sociais da internet, essa cultura da dieta é potencializada por essa ideia de desempenho dos corpos, da vida *fitness* como vitrine da ideia de saúde centrada no peso corporal ou da aparência da magreza. Somado a isso, as redes sociais da internet, ao serem tomadas pela ideia de gerar “especialistas” não especializados em saúde e na vigilância do corpo alheio, instauraram um grande sistema de comparação entre os corpos e de prescrição de fórmulas de dietas e atestados de saúde e diagnóstico de doenças. Helman (2009) discute esse “efeito dos rótulos diagnósticos” como algo prejudicial, que pode até mesmo afetar os próprios sintomas pelas sentenças de fala quando o médico diz ao paciente “você tem câncer”, “você tem um coração fraco” ou “você tem hipertensão”. Para a autora,

Os pacientes podem ver a si mesmos como doentes ou incapacitados, enquanto a família e os amigos podem começar a tratá-los de um modo particular, incentivando-os a mudar sua dieta ou seu comportamento, ou a tomar precauções especiais. Assim como o paciente, as atitudes dos seus parentes

são moldadas pelas crenças culturais sobre o significado de certas doenças. (Helman, 2009).

Quando, na internet, os corpos gordos são alvo de diagnósticos sobre sua saúde (pelo simples fato de serem gordos), as sentenças de fala ocupam-se de gerar crenças sobre sua incapacidade como corpos ativos, desejantes e desejosos. O clamor que ressoa pela continuidade da norma ou dos padrões vigentes está frequentemente pautando sua visão de mundo por velhos dualismos de gordo/magro, feio/bonito, feminino/masculino, normal/anormal. No entanto, como afirma Fausto-Sterling (2002),

À medida que crescemos e nos desenvolvemos, nós, literalmente e não só “discursivamente” (isto é, através das linguagens e das práticas culturais), construímos nossos corpos, incorporando a experiência em nossa carne mesma. Para entender essa proposição, precisamos desgastar as distinções entre o corpo físico e o corpo social. (Fausto-Sterling, 2002, p. 59).

Cada meme produzido nessa intenção de gerar um pânico sobre a possibilidade de as pessoas engordarem em virtude da quarentena foi feito de forma a alarmar para um sentido vexatório sobre os corpos gordos que já circula socialmente como efeito de um pânico moral com a gordura. Esse sentido vexatório dos memes gordofóbicos da quarentena, como foi dito, estava sob a cortina da piada, do bom humor. Porém, de fato, reproduziu de forma mais acirrada a leitura social dos corpos gordos que são imediatamente lidos como corpos compulsivos com a comida, preguiçosos, abjetos, corpos sobre os quais se devem ter vergonha de ser, de circular. Como se engordar fosse o que de pior pudesse acontecer a si em meio a uma pandemia de escala global. Isso diz muito sobre o lugar e o não lugar dos corpos gordos na nossa sociedade.



Figura 37 – Balança
“saudabilidade”. Acervo pessoal.

A figura 37 faz parte do acervo pessoal e foi capturada em janeiro de 2019, em uma rede de supermercado no Recife, bastante conhecida na cidade. Nela, vê-se uma balança e, acima, a placa “saudabilidade” convida as pessoas a se pesarem. Essa estrutura estava localizada no corredor onde ficam os produtos dietéticos.

O convite que está posto anuncia que o índice de saúde, por eles intitulado de “saudabilidade”, tem uma relação direta com o peso corporal. Essa estrutura é simbolicamente reveladora de como o pânico moral com a gordura, acirrado no período inicial da quarentena, reflete a ideia social dos corpos gordos como corpos doentes. E do quanto a indústria da dieta promove essa inadequação como forma de lucro. Não à toa, um discurso próprio do movimento feminista está na máxima de que a “insatisfação corporal gera lucro para as grandes empresas”. É o constante estado de insatisfação que movimenta esse mercado da dieta, da beleza, dos cosméticos, das academias, etc.

Com isso, reforço que a tarefa do ativismo da vivência gorda tem sido a de lutar contra essas categorias duais que insistem nas suas ignorâncias nada inocentes e arrogantes como forma de civilizar o mundo. Para essas pessoas, nós, pessoas gordas, somos indisciplinadas, incivilizadas porque eles organizam o mundo segundo suas próprias réguas de favorecimento e de legitimidade.

Nesse sentido, o que a estética de combate busca quando entra em formação por meio do espelho público das redes sociais da internet é (re)organizar um ordenamento moral de autoridade sobre o corpo das pessoas gordas, visto que é no campo da moral e no uso de autoridade sobre os corpos gordos que a gordofobia se assenta.

Isso também nos leva a pensar o que se reorganiza quando desidentificamos, nos termos de Preciado, a vivência gorda. Uma consequência dessa “desidentificação” está justamente no uso da palavra gorda³⁵. Uma questão primordial, em termos de ressemantização, organizada pelo ativismo gordo, é em relação ao uso da palavra gorda como atributo físico, tal como costumamos descrever as pessoas como altas, baixas, cabelos escuros, etc.

O uso da palavra gorda como característica física nos lembra ainda de que ela é uma entre outras tantas características, e não “a” característica. Isso contribui para a questão da não

³⁵ Em 2017, a modelo brasileira Fluvia Lacerda lançava o livro “Gorda não é palavrão”, reforçando a ideia de que a palavra gorda não deveria servir para menosprezar a si e nem a outras pessoas.

homogeneização das pessoas gordas, e ainda, busca reorganizar o sentido da palavra, desassociando-a de seu uso mais comum: a conotação negativa usual que atribui a palavra gorda a um xingamento ou a uma pretensa inferiorização de alguém.

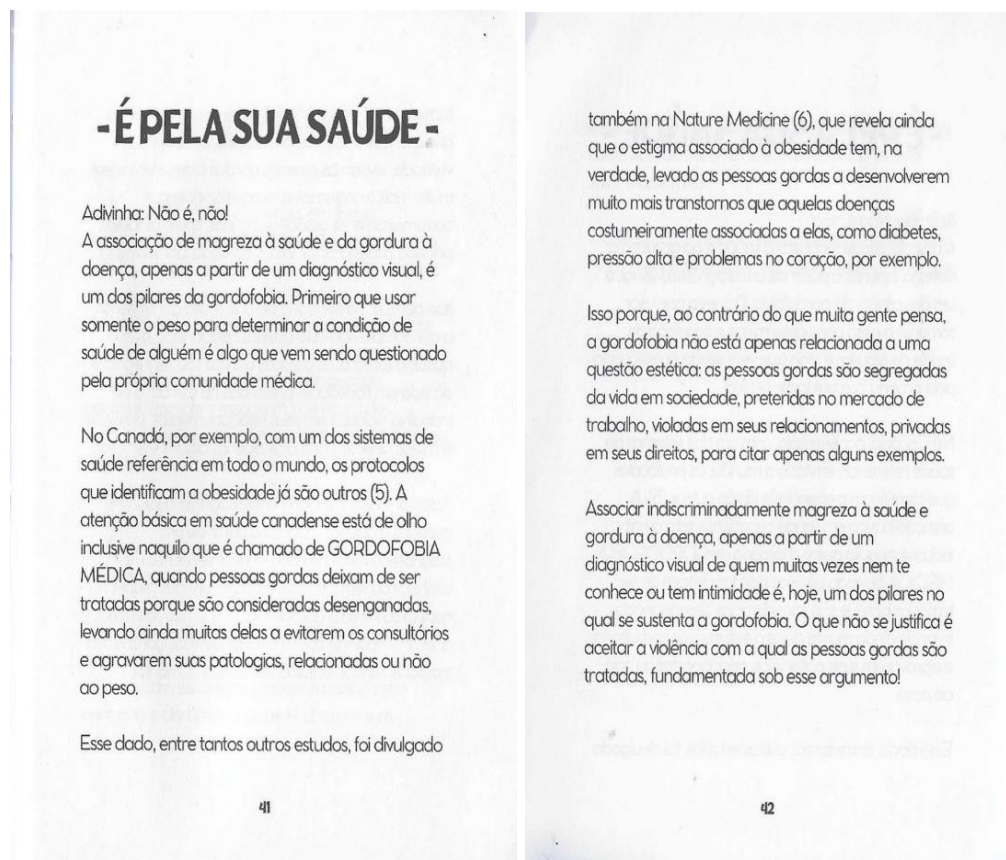


Figura 38 – Reprodução da imagem do verbete “É Pela sua Saúde” do livro *Pequeno Dicionário Antigordofóbico* de Agnes Arruda (2022).

Uma forma de atuação por meio da ressemantização está no *Pequeno Dicionário Antigordofóbico*³⁶, de autoria de Agnes Arruda (2022). Em formato de livro de bolso, a publicação reúne as principais sentenças linguísticas e conceitos que permeiam uma vivência gorda e retrabalha seus significados à luz da luta antigordofóbica. Nele, Arruda afirma que “nomear as coisas é uma forma de conhecermos as suas origens, suas causas e consequências, analisá-las e, se preciso, combatê-las” (p. 15). A autora nos lembra ainda de que as palavras não são neutras, pois elas carregam a construção simbólica de contextos construídos culturalmente, muitas vezes, elaboradas dentro de lógicas de opressão.

³⁶ Mais uma vez, esse reordenamento epistemológico nos aproxima da escola da luta do feminismo negro, a exemplo do *Pequeno Manual Antirracista* de autoria de Djamila Ribeiro (2019).

O Pequeno Dicionário Antigordofóbico é um exemplo do que se estrutura a partir do conceito de espelho público e sua dimensão pedagógica epistemológica tratada anteriormente. Ao reestruturar os significados de palavras como “gordice”, “olho gordo” ou expressões muito utilizadas para normatizar as pessoas gordas, tais como “bonita de rosto” e, talvez a mais utilizada para nos normatizar, a “é pela sua saúde”, entre outras. Na publicação, o reordenamento do discurso se coloca nessa perspectiva da pedagogia epistemológica de uma forma bastante acessível em linguagem e formato.

Seguindo uma lógica de construção de conhecimento sobre a vivência gorda, o Pequeno Dicionário Antigordofóbico está organizado numa combinação dos seguintes passos: (i) aponta a forma como culturalmente o significado das palavras ou expressões e suas variantes são comumente utilizados; (ii) informa qual a questão estigmatizante e preconceituosa que se estrutura nelas e a partir delas; (iii) utiliza dados oficiais e científicos ou relatos de experiências/vivências e, ao fazer isso; (iv) possibilita uma abertura de diálogo inteligível para que seus usos sejam revistos, conforme exemplo da Figura 38.

Essa lógica adotada por Arruda (2022) é muito interessante pela sua capacidade de interlocução com o público de forma ampliada, direta e precisa no dismantelar das histórias únicas por meio do significado que as palavras e expressões carregam. Não sendo as palavras e os discursos neutros, e estando eles imbuídos de lógicas de poder, é importante, além de lutar contra esses preconceitos e estigmas, saber em quais momentos e por meio de quais estratégias eficazes devem ser propostas e instauradas as alternativas.

E ainda, que essas alternativas possam estar colocadas de formas acessíveis, não somente para a comunidade acadêmica ou para um grupo específico que domina a gramática moral das linguagens neutras. Afinal, como afirma Preciado (2017) sobre a ideia da contrassexualidade, na qual grande parte dos estudos e ativismos gordos também se apoiam,

Quando a contrassexualidade fala do sistema sexo/gênero como de um sistema de escritura, ou dos corpos como textos, não propõe, com isso, intervenções políticas abstratas que se reduziram a variações de linguagem. Os que da sua torre de marfim literária reclamam aos berros a utilização da barra nos pronomes pessoais (e/ou) pregam a erradicação das marcas de gênero nos substantivos nos adjetivos, reduzem a textualidade e a escrita a seus resíduos linguísticos, esquecendo as tecnologias de inscrição que as tornaram possíveis. (p. 27).

Para Preciado (2017), “o que é preciso fazer é sacudir as tecnologias da escritura do

sexo e do gênero, assim como suas instituições. Não se trata de substituir certos termos por outros” (p. 27). Isso significa que a luta para dismantelar esses sistemas de aprisionamento de sexo/gênero e, acrescento, da vivência gorda, toma uma direção interessante, a exemplo do Dicionário Antigordofóbico, quando busca modificar as “posições de enunciação” e o faz dentro de um processo de conhecimento articulado entre experiências e reorganização da narrativa.

Aproximando essa questão do entendimento que fez Butler (1997), com quem Preciado está em diálogo, ao afirmar que as palavras, especialmente as injúrias, têm uma história que se invoca e se consolida no momento da sua enunciação, porém que não está dita de forma explícita, para ele, a força dessa historicidade é sedimentada e solidificada por meio de uma memória (ou de um trauma) que vive na linguagem que ela transmite.

Quando Preciado chama a atenção para “intervenções políticas abstratas que se reduziriam a variações de linguagem”, faz lembrar uma passagem do escritor José Saramago³⁷ quando diz: “se eu tiver um palácio e lhe chamar “a minha barraca”, afasto com isso o raio que é atraído pelos lugares altos?”. Nesse sentido, quando Butler (1997) afirma que a linguagem produz os efeitos, mas não é em si mesma o efeito, ela está nos convocando para pensarmos essa historicidade sedimentada que as palavras carregam. Ela afirma o paradoxo que a palavra que fere instaura quando diz que *“por lo tanto, puede parecer que la alocución insultante fija o paralisa a aquel al que se dirige, pero también pode producir una respuesta inesperada que abre posibilidades”* (p. 17).

Quando colocamos em cena a perspectiva de historicidade contra a sedimentação, percebemos que, não necessariamente, a troca apressada de términos vai resolver a questão, especialmente se a intenção for ampliar o debate, ganhar aliadas e aliados, pois isso será dificultado todas as vezes que o nosso discurso se tornar ininteligível aos ouvidos das pessoas que não circulam nos espaços de ativismo. Contudo, não se trata de invalidar a importância das variações da linguagem, mas elas precisam entrar em cena como consequência de um processo coletivo, cuidadoso e carregado de sentido político e epistemológico, não como afirmações individuais de autoridade no campo.

Sendo assim, é preciso pensar como a adoção da perspectiva da contrassexualidade de

³⁷ A Bagagem do Viajante (1996).

Preciado e dos estudos posicionados sob a ótica *queer*, especialmente partindo de Butler, podem nos ajudar a remontar essa historicidade que vai na contramão da histórica única/sedimentada e escrita para nós e não por nós, como aquela que não será resolvida apenas pela flexibilização das linguagens.

Esse jogo que se estabelece entre corpos adequados e inadequados, contém em si a estética e a ética do rechaço, no sentido de que os padrões de normalidade, beleza, saúde e aparência dos corpos, conforme demonstrado, não se dão no vazio do gosto, ou melhor dizendo, o gosto nunca se dá num vazio, ele corresponde a uma manifestação de valores associados e incorporados culturalmente e expressos por meio das métricas sociais mesquinhas.

Sendo assim, quando os iguais entre si se reconhecem no rechaço, a possibilidade de mexer nas regras das disputas surgem nas redes sociais da internet. Ela atua enquanto elemento contemporâneo que coletiviza ansiedades, oportunizando a criação de espaços de manifestação e reivindicação dos corpos diversos, que direcionam a sua ação para a desconstrução dos princípios das novas “cruzadas morais” ou das ignorâncias nada inocentes.



Figura 39 – “O Grito” foto de Milena Paulina (2018).

Afinal, como afirmou a fotografa Milena Paulina em uma de suas postagens no *Instagram*, “se há direito ao grito, então nós gritamos”. Nesse jogo, o espelho público que o ativismo da vivência gorda mobiliza nas redes sociais da internet entra como resposta ao que alertou Tovar (2018) ao se referir à cultura das dietas sobre o treinamento imputado às mulheres gordas ao longo dos anos de transformar raiva em vergonha, fazendo-as acreditar que o problema é o próprio corpo e suas medidas volumosas.

No entanto, essa mesma raiva, hoje, tem sido um motor importante para essa geração, principalmente de mulheres gordas, atuando nesse reposicionamento da vergonha que as faz/fez sentirem-se indignas, na direção de uma indignação que mobiliza uma postura de enfrentamento e, porque não dizer, de afronta, que posiciona as pessoas gordas por meio da estética de combate numa imagem engajada que articula denúncia, disputa narrativas, produz conhecimento, fazendo uso de elementos artísticos ao mesmo tempo.

Uma vez que a gordofobia, segundo Contrera (2016), não é simplesmente uma experiência traumática e dolorosa individual, mas uma complexa matriz de opressão que envolve uma multiplicidade de aparatos de controles biopolíticos que visam eliminar os corpos gordos (entendidos como enfermos numa escala global). As questões que estruturam as violências das métricas sociais mesquinhas, conforme demonstrado, ainda precisam ser reforçadas cada vez mais no âmbito de uma questão de classe, se o objetivo for um ativismo que, no reconhecimento dos iguais entre si, considera as diferentes escalas que estruturam posições de acesso. Assim, seremos mais eficazes em mexer no curso do processo civilizador que tem sido desenhado para nós de uma forma realmente coletiva, sem deixar ninguém para trás.

CAPÍTULO 4

EM BUSCA DE UMA SOCIOLOGIA GORDA COMO UMA SOCIOLOGIA DO TRANSBORDE

*“Escribir con grasa.
Hacer de la letra una explosión de rabia, afecto y dolor,
de esas experiencias tejidas entre los cuerpos, [...] es a veces túnel, a veces laberinto,
a veces campo minado, a veces escenario,
a veces callejeo ingobernable del deseo”.*

(constanzx castilho in La Cerda Punk)

Controle, disciplina e estigma imprimindo normativas violentas sobre os corpos constituem um campo vasto para a sociologia, de tal modo que a história das civilizações também pode ser contada pelo viés da concepção histórica dos corpos humanos. Do corpo grego esculpido e admirado, o corpo como fonte de pecado do cristianismo, o corpo-máquina da era industrial à estetização contemporânea do corpo influenciada pelo consumo, medicalização e comunicação em massa.

As ciências humanas e sociais têm se dedicado ao estudo do corpo sob diversos aspectos: desde as "Técnicas do Corpo" (1934) de Marcel Mauss, a "Fenomenologia da Percepção" (1945) de Merleau-Ponty, o "Processo Civilizador" (1939) de Norbert Elias, a disciplina do corpo em "Vigiar e Punir" (1975) de Michel Foucault, o corpo na perspectiva da "Distinção e das formas de Dominação Masculina" em Pierre Bourdieu (1979; 1998), dentre outros. Existe um arcabouço teórico e empírico vasto que entrecruza, de modo especial, disciplinas como a Biologia, a Psicologia, a Filosofia e a Sociologia nos estudos do corpo.

No final dos anos 1960 e início da década de 1970, especialmente na Europa e Estados Unidos, as mulheres passaram a reivindicar a pauta do corpo, ao tempo em que denunciavam a normatização social e cultural de caráter masculino, branco e heteronormativo. Elas desenvolviam as principais teorias de gênero, que sustentam boa parte das bases do feminismo como movimento social e teoria política até os dias atuais. Influenciadas pela obra disruptiva dos volumes I e II do "Segundo Sexo" de Simone de Beauvoir, a perspectiva de classe de Heleith Saffioti, o feminismo a partir da raça de Bell Hooks à Ângela Davis, até o mais

contemporâneo conceito de performatividade de gênero de Judith Butler. O corpo está desde sempre em debate e disputa.

A partir dos anos 1990, autores como Goldenberg (2010) e Baudrillard (2007) abordaram o culto ao corpo na perspectiva de capital social e do consumo, marcada pela obsessão com o corpo malhado, que gerou uma falsa ideia de liberdade para essa geração. Essa falsa ideia de liberdade, sem dúvida, está inscrita no que Foucault (1979) já afirmava como contra efeito da revolta do corpo sexual (desenvolvido muscularmente, erotizado, exaltado pela beleza: “como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: ‘fique nu... mas seja magro, bonito, bronzado!’”). (Foucault, 1979, p. 147).

Ao buscar esse estado da arte do corpo na Sociologia, no início dessa pesquisa, a perspectiva estava centrada em observar como as movimentações que estavam se dando a partir das redes sociais da internet, com o apoio desse corpo teórico, poderiam ajudar na compreensão do ambiente virtual em seu recente entrelaçamento com o corpo como performance a partir das movimentações ativistas pela despadronização corporal.

Uma primeira constatação com esse levantamento foi a de que as investigações que tinham como base a influência da construção social do corpo na Sociologia, interseccionando o ambiente virtual como promotor de mudanças sociais era recente e, de certo modo, tímida. Grande parte dos estudos, ao tomarem a direção do corpo no ambiente *online*, concentravam-se na ideia de verificar as dinâmicas entre real *versus* virtual, e nas representações do corpo que surgiam a partir dos jogos *online* e comunidades virtuais específicas. Delimitando, assim, a perspectiva do ciberespaço à interação virtual.

Nesse sentido, essa abordagem do social a partir dos estudos das interações nas redes sociais vem crescentemente sendo construída como uma abordagem analítica, dotada de teorias e instrumentos próprios. A mudança principal observada estava no fato de que o olhar para as plataformas das redes sociais, a partir de análises da influência da tecnologia, deixou de preocupar-se com a dicotomia do real *versus* virtual para ir em busca de analisar o que as interações nos ambientes virtuais são capazes de produzir social e culturalmente.

Isto significou sociologicamente uma inversão na forma de observar o social. As análises baseadas nos estudos de rede, combinadas com as dinâmicas entrelaçadas do virtual e

do cotidiano, permitiram observar e produzir conhecimento da macroestrutura (sociedade, organizações, grupos) olhando-se para a microestrutura (relação entre os indivíduos) mediadas pelas interações a partir do computador. Como foi demonstrado, essas interações mediadas pelo computador, quando olhadas a partir da ótica do corpo, resultaram em uma série de fenômenos sociológicos acontecendo dentro das redes sociais da internet.

Um desses fenômenos refere-se ao surgimento de um exército de “especialistas” por dia que, de forma considerável, adota e encabeça o discurso em torno dos padrões do corpo aceitável e desejável dentro das redes sociais da internet, esforçando-se em fazer valer a dinâmica de que o indivíduo que não estiver dentro desses padrões deve ao menos demonstrar, a todo momento, que está buscando alcançá-los, sob o risco de ser estigmatizado pelos rótulos da "preguiça", do "fracasso" e, principalmente, o da "doença", no caso das pessoas gordas. Com isso, nas interações das redes sociais da internet, verificamos a forma como intercambiam-se os mesmos fenômenos que a Sociologia já explicava a partir das dinâmicas sociais, a exemplo do que Bourdieu descreveu em *A Dominação Masculina*:

[...] toda a estrutura social está presente no curso da interação, sob a forma de esquemas de percepção e de apreciação inscritos no corpo dos agentes em interação. Estes esquemas, nos quais um grupo deposita suas estruturas fundamentais (tais como grande/pequeno, forte/fraco, grosso/fino etc.) interpõem-se desde a origem entre cada agente e seu corpo, porque as reações ou as representações que seu corpo suscita nos outros e sua própria percepção dessas reações são elas mesmas construídas sobre tais esquemas: uma reação produzida a partir das oposições grande/pequeno, masculino/feminino (como todos os juízos do tipo "ela é muito grande para uma menina", ou "é aborrecida para uma menina", ou "para um menino isto não é grave". (Bourdieu, 2012, p. 79).

Também vimos que, juntamente com esses movimentos do culto ao corpo ocupando as redes sociais da internet, surgiram outros movimentos de contrarresposta. Um deles está na estruturação dos ativismos em torno da despadronização corporal, ocupando as mesmas redes sociais da internet. Partindo do ativismo da vivência gorda, no estabelecimento das suas performances como espelho público nas redes sociais da internet, as disputas que emergiram centravam seus esforços na busca por descolar os princípios que sustentam o conceito do que é entendido como normal (padronizado pelo socialmente desejável) enquanto belo e bom, e do que é considerado anormal (o diverso, distinto) entendido como feio e mau. Essas disputas enfrentam as narrativas que estabeleceram as classificações sociais distintivas e dualistas como forma de organizar o mundo, mais uma vez, conforme Bourdieu afirma:

As classificações sociais, como acontece nas sociedades arcaicas, que operam sobretudo através de oposições dualistas - masculino/feminino, alto/baixo, forte/fraco, etc. -, organizam a percepção do mundo social e, em determinadas condições, podem realmente organizar o próprio mundo. (Bourdieu, 2004, p. 165).

Também foi possível verificar como essas movimentações ativistas estão relacionadas com a produção de um capital simbólico, no sentido de Bourdieu, uma vez que, quando as estratégias disruptivas emergem, elas possibilitam que os corpos distintos se deem conta de que são, em alguma medida, iguais entre si. Essa identificação, por sua vez, ao produzir engajamento, formam o campo dos corpos indóceis organizados em torno das suas próprias causas, exercitando a capacidade de desequilibrar a balança de poder, instaurando um jogo simbólico, sobretudo imagético, nas suas estratégias quando postas em ação nas redes sociais da internet.

Nesse sentido, essa produção imagética, ao constituir-se como espelho público combativo, é expressão de força que exercita a afirmação de Preciado (2019) referindo-se aos corpos trans, porém considerada aqui como válida para corpos dissidentes de uma forma geral, de que é preciso “desidentificar-se da coerção política que força a desejar a norma e reproduzi-la”. Como afirma Butler (2017) “a norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido” (p. 31).

Essa luta dentro do ativismo da vivência gorda, que está sendo estabelecida por meio da estética de combate posicionada, sobretudo, para atuar contra os conservadorismos moralizantes, tem incorporado o conceito de ato, desenvolvido pela teoria feminista de Butler enquanto performatividade, na perspectiva de que ele atua como elo que encadeia discurso, poder, imagem, sujeitos/agentes. Ao tomarem as redes sociais da internet, esses atos performáticos reivindicam as narrativas sobre si ao tempo em que lutam por inclusão, acessibilidade e reconhecimento. A performance em si, dentro do ativismo da vivência gorda, é uma produção de valor quando a imagem do corpo fala, interpõe, reivindica, posiciona-se, conforme afirmado por Butler:

O poder implícito do performativo está precisamente em sua habilidade para instituir um sentido prático para o corpo, não somente no sentido do que o corpo é, mas de como pode ou não pode negociar espaços e posições nos termos das coordenadas culturais dominantes [...] neste sentido, o performativo é parte crucial não somente da formação do sujeito, mas também de contínuas contestações e reformulações de assuntos políticos. O

performativo não é apenas uma prática ritual: é ritual influente para assuntos que se formulam e se reformulam. (Butler, 1997, p. 160)

Como dito acima, um dos elementos que torna o ativismo da vivência gorda, dentro do *Instagram*, um movimento político, é o fato de que o ativismo funciona como expressão de reconhecimento e resistência de corpos, que sempre tiveram o lugar da sombra reservado, estarem colocando sua existência como motivo de celebração, denúncia e reivindicação ritualizada nas performances ativistas. Sendo assim, é nesse sentido que, quando o discurso opera poder por meio da performance do corpo, o corpo se torna fala, na medida em que não é mais possível separar o que é imagem enquanto fala do corpo, da fala textual que apoia a imagem. Partindo da consideração de Butler (2002) de que

Uma delas é que eu acho que discursos, na verdade, habitam corpos. Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue. E ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelo discurso. Então, não quero afirmar que haja uma construção discursiva de um lado e um corpo vivido de outro. (Butler, 2002, p. 163)

Mais uma vez, levando em consideração o que Butler (2002) afirma sobre a relação entre corpos e discursos, é possível verificar esse entrelaçamento de uma construção discursiva com as experiências na pele e pela pele, imbricadas na relação dessa produção imagética do espelho público combativo da vivência gorda quando entra em performance. Afinal, como afirma Muñoz, “sujeitos minoritários nem sempre dançam porque estão felizes; às vezes dançam porque estão atirando na direção de seus pés” (Muñoz, 1999, p. 189).

Sendo assim, quando a vivência gorda forma seu território político a partir do espelho público com suas performances, ela coloca o próprio corpo a serviço da produção imagética numa combinação que reúne as dimensões estética, ética e política. Os iguais entre si, ao se reconhecerem no rechaço, podem engajar-se pelo apoio adotando essas mesmas condutas de presença nas redes sociais da internet e fora delas, ampliando, assim, as manifestações, denúncias e reivindicações que se dão a partir das vivências dos corpos fora dos padrões estéticos dominantes.

Nesse sentido, a ação empreendida com o espelho público combativo da vivência gorda, ao convocar para que o “eu” vire “nós”, aumenta as possibilidades de alterar o jogo do *status quo* das normalizações, direcionando as ações coletivamente na desconstrução dos princípios das “cruzadas morais”. Isso se alinha novamente à afirmação de Butler (2017) quando ela diz que “a razão disso é que o “eu” não tem história própria que não seja também a história de uma

relação – ou conjunto de relações – para com um conjunto de normas” (p. 18). Para ela,

Se o “eu” não está de acordo com as normas morais, isso quer dizer apenas que o sujeito deve deliberar sobre essas normas, e que parte da deliberação vai ocasionar uma compreensão crítica de sua gênese social e de seu significado. Nesse sentido, a deliberação ética está intimamente ligada à operação crítica. E a crítica comprova que não pode seguir adiante sem considerar como se dá a existência do sujeito deliberante e como ele pode de fato viver ou se apropriar de um conjunto de normas. (BUTLER, 2017, p. 19)

Esse princípio da exposição engajada ou engajante é uma característica própria de praticar ativismo na internet, uma vez que a interação do eu singular requer o reconhecimento de um coletivo. Para tanto, um pressuposto do engajamento desse “nós” capaz de gerar audiência, está no fato de que os perfis dos ativistas costumam ter a configuração da sua visualização como pública dentro do aplicativo³⁸, operando, assim, ora um alargamento do âmbito privado, ora um apagamento mesmo de fronteiras entre o público e o privado no ambiente online. Isso se deve, em grande parte, ao nível de exposição de si que concentra ativismos pela despadronização corporal, uma vez que o próprio corpo é o principal ator na narrativa, e defende-se a existência de um “nós” através das experiências públicas de si.

Fazer isso, sem dúvida, não é o mesmo que pessoas defendendo crianças ou defender a causa dos animais ou ainda defender idosos, ou causas materiais, por exemplo. No caso do ativismo da vivência gorda, não existe um outro que necessita ser visibilizado/reconhecido antes de existir um “eu” que se expõe a favor de um engajamento de um “nós”. O quanto teria de sentido em convocar pessoas para engajamento numa causa que luta pelas questões de acessibilidade, direitos por uma vida digna e da vivência gorda positiva que não passasse pelo próprio processo de espelho público?

O espelho público combativo, no sentido do perfil ativado como aberto à visualização de todas as pessoas nas redes sociais da internet, somado à exposição dos corpos, carrega o fundamento do ativismo em torno da politização do corpo no ambiente online. Isso significa que atua a partir de si, como verificado no capítulo anterior, e tem sido responsável também por uma intensa produção intelectual nos últimos anos dentro dos estudos das corporalidades gordas, avançando, cada vez mais, na direção de uma epistemologia própria. Partindo do entendimento de Kilomba (2019) de que

³⁸ No *Instagram* existe a opção de deixar seu perfil com a configuração de visualização no “modo privado”. Dessa forma, apenas as pessoas que você aceita que lhe sigam podem visualizar suas postagens.

A epistemologia, derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, é a ciência da aquisição do conhecimento e determina que questões merecem ser colocadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigmas) e como conduzir pesquisas para produzir conhecimento (método), e nesse sentido define não apenas o que é conhecimento verdadeiro, mas também em quem acreditar e quem confiar. (Kilomba, 2019, p. 54)

Uma característica muito presente na forma do ativismo intelectual engajado produzir conhecimento tem sido o uso da própria biografia como fonte de dados. A autoetnografia tem apoiado esse percurso que utiliza própria voz como parte das vozes da pesquisa e da construção de conhecimentos transbordantes/engordurados. Isso tem significado que deixamos de falar, exclusivamente, a partir de um outro deslocado de si/nós, como se nossa própria existência não desse testemunho ou fornecesse experiências científicas válidas para as análises. O que antes estava sendo uma escrita para nós passou a ser convertida em uma escrita por nós.

Com isso, essas pesquisas têm disputado a autoridade da perspectiva tradicional de abordar a vivência gorda, seja na moda, na saúde, na publicidade, etc. O lugar de objetos de pesquisa fatiados pelas metodologias já não nos serve mais. Jimenez-Jimenez tem se engajado nessa construção de saberes das corporalidades gordas ao defender que a gordofobia também é responsável por ter produzido uma injustiça epistemológica sobre nós. A autora afirma que

A proposta de (re)existir do feminismo gordo tem reverberação direta em uma nova maneira de reconstruir nossas vidas e descolonizar, despatriarcalizar nossos corpos, saberes, desejos e modos de estar e se relacionar, socialmente e intimamente, com o mundo e conosco. É uma questão de reconhecer que, da maneira que vivíamos/vivemos, já não era/é mais possível, ou seja, odiando-nos, seguindo as normas e tentando reconstruir um corpo que insistia/insiste em ser gordo e rebelde às regras estabelecidas – até nos encontrarmos com nossos e outros corpos gordos de outra forma, quando a desconstrução do que é um corpo belo, saudável e aceito na sociedade foi/é colocada em embate político. (Jimenez-Jimenez, 2021, p. 159).

Uma consequência muito direta dessa disputa de autoridade no campo dos estudos das corporalidades gordas tem sido a adoção da perspectiva do conceito de interseccionalidade, que tem servido como apoio maioritário para o desenvolvimento das ideias entre nós. A interseccionalidade, ao chamar a atenção para o fato de que os eixos que compõem as estruturas sociais excludentes são distintos, não significando que operam de forma apartada, reposicionou os estudos sobre raça, especialmente para as mulheres negras e seu não lugar dentro da teoria feminista.

Para Greenshaw (1991), é na colisão ou intersecção desses eixos que estruturam racismo, sexismo e as diversas opressões de classe e gênero que estão as explicações e possivelmente suas possibilidades de saídas. Ao adotarmos a interseccionalidade como ponto de partida, ela nos ajuda na luta contra os fatiamentos dos nossos corpos dentro das pesquisas acadêmicas e no dismantelamento das histórias únicas sobre nós.

Essa articulação entre os estudos das corporalidades gordas, a gordofobia e a interseccionalidade aqui no Brasil, também significa um chamado para o que já alertou Da'Shaun Harrison (2021) sobre o racismo e a gordofobia serem opressões que têm as mesmas fontes de origem e, por essa razão, são lutas que devem estar intimamente relacionadas. Esse intimamente relacionadas não quer dizer apenas o reconhecimento desse histórico, mas como podemos cada vez mais intercambiar nossas pesquisas com as metodologias do feminismo negro e vice e versa.

Outra questão que tem sido enfrentada nessa disputa pelo estabelecimento do conhecimento, a partir de dentro das corporalidades gordas, está relacionada com as tentativas de deslegitimar as nossas pesquisas e a nossa forma do fazer científico. Constantemente, colocando nossas investigações em suspeição como objeto sociológico e/ou científico não pertinentes. Essas tentativas de silenciamento e deslegitimação não estão ficando sem resposta e não devem passar despercebidas ou serem ignoradas. Para nós, essa é mais uma forma que demonstra como as histórias únicas procuram se perpetuar com receio de perderem a autoridade sobre o campo dentro da ciência.

4.1 PESQUISA GORDA E AS DISPUTAS DE LEGITIMIDADE E AUTORIDADE NO CAMPO SOCIOLÓGICO

Os mesmos que costumam fazer pesquisa alegando que estão “emprestando a voz” para grupos marginalizados são os que buscam deslegitimar a voz dos corpos dissidentes e transbordantes que não estão mais dispostos a ficarem à margem, nem da história e nem da ciência. O fato dessa pesquisa analisar um fenômeno recente e da ordem das microanálises sociológicas trouxe implicações próprias a respeito dessa questão.

Uma delas aconteceu na ocasião de um dos congressos mais importantes da área e foi provocada por um professor(a) pesquisador(a). Após a apresentação do artigo sobre essa pesquisa, entre tantas outras colocações, questionou: será que a visibilidade (na plataforma)

chega a ser reconhecimento? Naquela altura, as considerações em torno da pesquisa por parte dos demais membros da mesa já tinham sido colocadas e expressavam baixo teor de contribuição científica com o estudo e alto grau de descrédito com a pertinência do objeto.

A escolha no momento foi feita para não responder de imediato, mas refletir sobre a pergunta. Hoje, reformulo a pergunta questionando: existe a possibilidade de reconhecimento sem visibilidade? Como as causas sociais mexem nas tessituras sociais se permanecerem em silêncio e escondidas? Quais os exemplos que comprovam isso? Visibilidade, seja na rua ou nas plataformas, pode não ser convertida em si no reconhecimento dentro de uma concepção conceitual estreita, apesar dos inúmeros sentidos conceituais que a sociologia emprega ao termo no histórico da disciplina.

No caso das pessoas gordas praticando ativismo nas redes sociais da internet, a visibilidade se inscreve como um componente fundamental para o que Nicollás Cuello (2016) denominou de desarticulação do silêncio e da invisibilização que garante a violência com que se naturaliza a opressão aos corpos gordos. Para Cuello (2016) *“somos los cuerpos que todxs ven pero que pocos nombran en las dinámicas del deseo, y en los manifiestos políticos de ese nuevo mundo que estaria por venir”*. (p. 41).

O autor questiona ainda quais são as imagens mentais, comunitárias, afetivas que podemos produzir para resistir e combater os efeitos da leitura dos corpos gordos que são lidos como uma epidemia de escala global a ser banida. Para tanto, ele convoca para o exercício de uma imaginação radical capaz de produzir imagens, experiências sensíveis, formas de contracomunicação inventivas, intervenções performáticas no espaço público, etc., uma vez que, para ele, isso significa fundar

Enunciados críticos que interrumpan la velocidad con la que los sistemas de identificación y desidentificación de esta fase actual del capitalismo que es cultural imponen su violencia y modelan subjetividades a escala planetaria por medio de normas imaginarias y ficciones regulatorias del cuerpo sano y deseable. (Cuello, 2016, p. 49).

No entanto, é inegável que na ideia de reconhecimento está inscrita a visibilidade como um caminho pelo qual perpassaram e ainda perpassam as lutas sociais na direção de converter regimes de visibilidade em estado de reconhecimento. Não reconhecer isso é desconsiderar o próprio cerne da luta por reconhecimento. O que parece que tem sido um incômodo ao longo da trajetória da pesquisa é o fato de que essas movimentações sejam movidas, sobretudo por

mulheres gordas dentro de um aplicativo de rede social da internet, deslocando premissas arraigadas sobre elas, como se o “lugar” e o “quem” da pesquisa não fossem suficientemente dignos de consideração científica. Somado a isso, meus vários registros de participação em outros congressos da área ao longo da pesquisa não me deixam esquecer que o debate quase sempre esteve centrado sobre a importância da análise do objeto em si, e não a forma como a pesquisa estava articulando conceitos e propondo conhecimento a partir da investigação.

Componentes em torno das subjetividades da investigação eram convocados o tempo inteiro, como se o que estivesse sendo praticado fossem invenções e não pesquisa sociológica. Nesse percurso, lembrei-me que, não à toa, e desde sempre isso acontece, vide o relato de Simone de Beauvoir na introdução do *Segundo Sexo* quando disse:

Agastou-me, por vezes, no curso de conversações abstratas, ouvir os homens dizerem a mim: “Você pensa assim porque é uma mulher”. Mas eu sabia que minha única defesa era responder: “penso-o porque é verdadeiro”, eliminando assim minha subjetividade. (Beauvoir, 2009, p. 16)

Em outra ocasião semelhante, outro(a) pesquisador(a), após mais uma apresentação do artigo em outro congresso grande da área afirmou algo na direção de “isso tudo é coisa da sua cabeça, você está falando a partir da sua bolha” e, em seguida, sacramentou com “eu nunca tinha ouvido falar disso”. Esse “disso”, vale salientar, refere-se as mulheres gordas fazendo ativismo no *Instagram*. Fazer referência a esses episódios importa porque provavelmente não foi e não será a última vez que pesquisas da mesma ordem, da ordem das experiências vivenciadas que situam conhecimento a partir das microssociologias e das narrativas de si como componente científico serão desacreditadas/desestimuladas.

Esses acontecimentos, sem dúvida, estão ainda relacionados ao que Rita Segato (2018) alerta ao escrever sobre as “pedagogias da crueldade”. A autora abre espaço para criticar a forma como a universidade tem conformatado (no sentido de obedecido) sem crítica à divisão mundial do trabalho intelectual. Para ela, nossa produção intelectual latino-americana parece estar mais disposta a consumir categorias teóricas do que as produzir. Ela afirma:

Una de las razones por las que esto pasa es porque, ansiosos por engarcharnos com los linajes de pensadores del norte geopolítico, no escuchamos las preguntas que nos llegan de las inmediaciones desde donde pensamos nosotros. Si escucháramos las preguntas que nos llegan, nos veríamos obligados a trabajar de otra forma. Ya no sería posible responder esas preguntas con fichas de lectura de autores europeos o norteamericanos. (Segato, 2018, p. 34).

De fato, largar mão das “fichas decoradas”, permitindo-se deixar emergir as perguntas desde o nosso território de vivências, empreende muito esforço. Para que outras pessoas reconheçam tanto os sistemas de opressão quanto as tentativas que se armam socialmente para escapar delas, o exercício do reconhecimento que pressupõe um esforço de deslocar-se do seu umbigo resulta quase como um ato de fé, como alguém que precisaria estar disposto a acreditar naquilo que sua visão de mundo não alcança, não lhe toca, não lhe atravessa. Então, resolve optar pelo descrédito. Afinal, como escreveu Guacira Lopes Louro (2018) “o reconhecimento do outro, daquele ou daquela que não partilha dos atributos que possuímos, é feito a partir do lugar social que ocupamos”. (p. 17).

A pesquisa nesse sentido, ao propor uma Sociologia do Transborde, posiciona-se dentro de uma perspectiva dos corpos como saberes, em que é preciso aprender a partir e com a própria pele; isso significa também uma inversão da lógica habitual da Academia. Tratar do corpo das pessoas gordas pelo viés do ativismo comprometido com a existência gorda que convoca ao reconhecimento científico que não tem medo das experiências em primeira pessoa, também significa lidar com hegemonias e violências epistêmicas desde dentro, pois o tema causa mais incômodos do que se poderia imaginar. Como também argumentou Jimenez Jimenez (2022),

No universo científico brasileiro, nossas pesquisas são pouco valorizadas nos programas de pós-graduação, nas revistas científicas ou nos grupos de pesquisa, pois há um consenso que estudar tal assunto não seria relevante. Consequentemente, nossas pesquisas encontram diversos entraves em seu desenvolvimento e, por muitas vezes, são invisibilizadas, pouco valorizadas ou até mesmo inviabilizadas. (Jimenez-Jimenez et. al. 2022, p. 26).

Lucila Scavone (2008) afirma que o comprometimento político e a não-neutralidade declarada nos estudos feministas traz à tona a discussão sobre os elementos de reconhecimento e validade científicas, porém considera que com maior engajamento crítico e político abre-se espaço para a construção de uma sociologia feminista que esteja “atenta para as relações de dominação masculina e não dispensa o diálogo das teorias com o movimento e a realidade social, pois pressupõe que teoria e ação política se retroalimentam”. Falta ainda, a esses sociólogos e sociólogas que ocupam posições de poder, uma aproximação das suas práticas com a premissa de bell hooks e sua teoria como prática libertadora, na qual ela afirma:

A academia não é o paraíso. Mas o aprendizado é um lugar onde o paraíso pode ser criado. A sala de aula, com todas as suas limitações, continua sendo um ambiente de possibilidades. Nesse campo de possibilidades temos a oportunidade de trabalhar pela liberdade, de exigir de nós e dos nossos camaradas uma abertura da mente e do coração que nos permita encarar a

realidade ao mesmo tempo em que, coletivamente, imaginamos esquemas para cruzar fronteiras, para transgredir. Isso é a educação como prática da liberdade. (hooks, 2013, p. 273)

Diante de tantos movimentos desgastantes para tentar discutir a pesquisa a partir do que ela se propôs sociologicamente, a realização do I Congresso Pesquisa Gorda: ativismo estudo e arte, ocorrido de forma remota em setembro de 2022, veio como um banho de esperança. Esse encontro significou um momento histórico de reconhecimento do campo dos estudos e de quem o está movimentando e a partir de quais arcabouços teóricos e empíricos levantamos e ajudamos a responder porque nossa experiência nos autoriza e nós nos autorizamos e legitimamos umas às outras. Isso significou o reconhecimento de nossas pesquisas como produções muito potentes.

Os trabalhos apresentados estavam articulando as experiências vivenciadas cientificamente dentro da vivência gorda e com diversas áreas do conhecimento. Esse movimento foi um passo importante, uma vez que, para participarmos com nossas pesquisas em congressos das áreas tradicionais do saber, quase sempre estamos participando na condição de “esticar” algum Grupo Temático ou Mesa, por ser muito raro ter alguma discussão específica sobre corporalidades gordas de forma direta nesse eventos. Geralmente, conseguimos participar quando colocamos em evidência nos artigos as questões de gênero, raça, sexualidades com peso maior que a própria questão da vivência gorda ou dando muito caráter à questão das plataformas digitais, no meu caso, em particular.

Considerando todas essas questões e o empreendimento a que se propôs essa pesquisa, a busca por uma Sociologia Gorda como uma Sociologia do Transborde consistiu na articulação de conceitos sociológicos e das ciências sociais e humanas que fundamentam os estudos do corpo para entender e deixar emergir o principal achado da pesquisa: a verificação e conceituação do espelho público das redes sociais da internet como um elemento central praticado pelo ativismo no ambiente online pela vivência gorda.

Como foi dito anteriormente, o espelho público surge como conceito vivo dentro do ativismo da vivência gorda, mas acredita-se que não está limitado a ela. Ele organiza a conceituação e o entendimento das dinâmicas da prática ativista em termos éticos, estéticos e ressemantizadores na direção de derrubar algumas e reconstruir outras tantas narrativas ignorantes nada inocentes sobre nós. O espelho público, para tanto, coloca-se como o principal componente no enfrentamento das métricas sociais mesquinhas, uma outra denominação gerada

a partir da pesquisa para definir a forma como a sociedade espacialmente, urbanamente e discursivamente opera a produção dos preconceitos, estereótipos e estigmas sobre a vivência das pessoas gordas.

Com o espelho público sendo o fio condutor das práticas ativistas foi possível perceber como as disputas pelo desmantelar das concepções arraigadas sobre as corporalidades gordas armam-se nas redes sociais da internet. Foi possível perceber ainda quais e de que forma ele enfrenta as batalhas moralizantes quando entra em formação contra as métricas sociais mesquinhas que, por sua vez, são dispostas em dois sentidos: (i) nas interações entre pessoas, por meio dos discursos de ódio (discutido também por meio dos memes gordofóbicos) e, (ii) nos sistemas sociais que estruturam as nossas vivências, aqui exemplificados a partir da relação das pessoas gordas como a moda e com a saúde, principalmente.

Com essas questões postas, espera-se que a Sociologia do Transborde seja convocada sempre que for preciso compreender as complexidades das corporalidades gordas pela articulação do conceito de espelho público e da denominação das métricas sociais mesquinhas. Espera-se, ainda, que ela possa andar lado a lado com as epistemologias engorduradas, reescrevendo, a partir das nossas experiências, caminhos civilizatórios mais justos, honestos e dinâmicos sobre quem somos e sobre como nossos corpos transbordantes o fazem por princípio e por pulsão de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“No escrever coloco ordem no mundo,
coloco nele uma alça para poder segurá-lo.
Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome.
Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo,
para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você.”*

(Gloria Anzaldúa)

Esta tese contou com dois objetivos: (i) um estudo do ativismo praticado pela vivência gorda dentro das redes sociais com foco no *Instagram* e, a partir das análises, buscou (ii) um impulso teórico de estabelecer uma Sociologia Gorda como uma Sociologia do Transborde. Para percorrer esses objetivos, a escolha metodológica buscou apresentá-la a partir das questões empíricas, deixando os achados da incursão etnográfica atuarem como protagonistas tanto das articulações com a teoria dos Estudos do Corpo Gordo como para as conceituações elaboradas a partir das derivações teóricas próprias da pesquisa: a exemplo do espelho público e da sua relação com as métricas sociais mesquinhas.

Abri uma discussão para situar o campo da teoria de redes e seu encontro com as redes sociais da internet e com o feminismo a partir da politização do corpo nas plataformas digitais e na atuação do ciberfeminismo. Demonstrei o que o conceito de espelho público articula dentro da Sociologia em termos de reconhecimento, denúncia e reivindicação. E, a partir dele, situei a forma como o ativismo busca estabelecer suas pautas atuando contra as métricas sociais mesquinhas por meio da formação do espelho público. Aqui, o ponto de partida foi a preocupação com a estruturação de uma sociologia menos fatiada na compreensão das dinâmicas que estruturam a vivência gorda e gordofobia como elemento moral e social.

Refleti sobre o *Instagram* como território de atuação dentro da perspectiva de uma ferramenta pensada para a lógica capitalista de consumo. Discuti as questões relativas ao gosto e à aparência e à interferência dos aplicativos nas formas de amplificar as questões relacionadas aos padrões estéticos dominantes. Analisei as questões relacionadas às performances da vivência gorda quando estão expondo nudez, a partir do questionamento: quem pode ficar nu? O que suscita o nu das pessoas gordas? Analisei ainda de que maneira o nu aciona moralidades como fundamento para censura e intensificação de ataques gordofóbicos nas redes sociais da internet. E, ainda, discuti os aspectos relativos aos corpos gordos no ato de vestir-se, sobretudo

analisando como a indústria da moda tenta capitalizar esses movimentos por um lado, e por outro como ela expulsa ainda mais para as bordas as pessoas gordas.

Considere os memes gordofóbicos em virtude da quarentena da Covid-19 como ponto de partida para examinar os discursos de ódio e as presunções e estigmas sobre a saúde e a vivência das pessoas gordas. Demonstrei como atua a vivência gorda frente a essas questões em seu percurso combativo e pedagógico. Busquei, dentro das análises, evidenciar as implicações interseccionais a respeito das corporalidades gordas e as aproximações dos estudos das corporalidades gordas com o feminismo negro e suas intelectuais, e, de modo particular, busquei destacar as aproximações que se estabelecem entre a vivência gorda e a vivência preta.

Situei a convocação desta tese na estruturação de uma Sociologia Gorda como uma Sociologia do Transborde que convoca internamente para o exercício sobre como podemos investir no desenvolvimento das pesquisas sem que os enquadramentos teóricos ditem, a priori e por fim, a escrita final antes mesmo de entrarmos em campo. Procurei fazer isso, assumindo os pontos de virada que aconteceram com essa incursão etnográfica.

Deixo duas provocações finais: a primeira para o campo sociológico – como podemos permitir que as aberturas, em termos de descobertas e achados sociológicos, se façam cada vez mais autenticamente presentes entre nós e nos permitam sermos surpreendidas como pesquisadoras e pesquisadores nessa incursão que é contribuir para o avanço da disciplina? A segunda, para os ativismos, especialmente o ativismo do feminismo negro: como foi possível notar, estamos dispostas e temos articulado com as lutas da questão raça/cor, então questiono: para as demais inscrições da diversidade (negro, *queer*, trans, lésbico, etc.) – o quanto existe de disposição e correspondência nessa articulação com a gente? Até quando os corpos e pesquisas transbordantes vão ficar à margem também desses movimentos que ele busca fortalecer?

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AIRES, Aliana. **De gorda a plus size**: a moda do tamanho grande. Barueri, SP: Estação das Letras e Cores, 2019.
- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade**. Coordenação Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALVAREZ, Sonia E. **Para além da sociedade civil**: reflexões sobre o campo feminista. Cadernos Pagu, Campinas, n. 43, p. 13-56, 2014.
- AMARAL, Adriana. **Autonetnografia e inserção online**: o papel do pesquisador-insider nas práticas comunicacionais das subculturas da Web. Revista Fronteiras – estudos midiáticos, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 14-24, janeiro/abril 2009.
- ANDRADE, Samária Araújo de. **Comovidos**: engajamentos e emoções na Mídia NINJA. 2020. 394 f., il. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- ARRUDA, Agnes. **O peso e a Mídia**: as faces da gordofobia. São Paulo: Alameda, 2021.
- ARRUDA, Agnes. **Pequeno dicionário antigordofóbico**: gorda não é palavrão. São Paulo: Provocare, 2022.
- BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2009.
- BECKER, Howard S. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Tradução de Maria de Luíza X. de Borges – Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- BORGES, Rosane. “**Política, imaginário e representação: uma nova agenda para o século XXI?**” São Paulo, 16 fev. 2016. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/02/16/politica-imaginario-e-representacao-uma-nova-agenda-para-o-seculo-xxi/>.
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. 11. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. Espaço Social e Espaço Simbólico. In: **Coisas ditas**. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim; revisão técnica Paula Montero. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- BURNS, Diane. CHANTLER, Khatidja. **Metodologias Feministas**. In: Teoria e método de pesquisa social. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

BUTLER, Judith. **Excitable Speech**. A Politics of the Performatives. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 2003.

_____. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CAMPANELLA, Bruno. Por uma etnografia para a internet: transformações e novos desafios. **MATRIZES**, V. 9 – N. 2 jul./dez. 2015 São Paulo – Brasil.

CARNEIRO, Rosa; MULLER, Elaine. Afinal, quanto de extraordinário a pandemia de Covid-19 soma na vida das mulheres mães? **Áltera - Revista de Antropologia**, v.10, n.1, p. 441-450.

CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. **Revista Poiésis**, Niterói, n. 15, p. 47-71, jul. 2010. Disponível em: <http://www.poesis.uff.br/sumarios/sumario15.php>.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação**: economia, sociedade e cultura. In: **A Sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. v. 1.

CASTELLS, Manuel. **Redes de Indignação e Esperança**: movimentos sociais na era da internet. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2. ed, 2017.

CASTELLS, Manuel. **O poder da comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 4. ed., 2019.

castillo, constanzx alvarez. **La cerda punk**: ensayos desde un feminismo gordo, lésbico, antikapitalista y antiespecista. Valparaíso: Trío editorial, 2014.

COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2020.

CONTRERA, Laura. **Cuerpos sin patrones**: resistencias desde las geografías de la carne. Buenos Aires: Madreselva, 2016.

CORBIN, A., COURTINE, J. J., VIGARELLO, G. (Org.). **História do corpo**: as mutações do olhar. O Século XX. Petrópolis: Vozes, v.3, 2008.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: in-tersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, 1991.

CUELLO, Nicolás. **Podemos lxs gordxs hablar?** Activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desmesuradas de la carne. In: CONTRERA, Laura. **Cuerpos sin patrones**: resistencias desde las geografías de la carne. Buenos Aires: Madreselva, 2016.

DESPENTES, Virginie. **Teoria King Kong**. Tradução de Márcia Bechara. São Paulo: n-1 edições, 2016.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v I.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, v. II.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. **Cad. Pagu** [online]. 2002, n.17-18, p. 9-79

FERREIRA, Jonatas, HAMLIN, Cynthia, Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Revista Estudos Feministas**, 2010.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2016.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 25. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GAY, Roxane. **Fome**: uma autobiografia do (meu) corpo. Tradução: Alice Klesck. 1. ed. São Paulo: Globo, 2017.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1983. Original: The presentation of self in everyday life. Edinburgh: University of Edinburgh, 1956.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação de identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

GOLDENBERG, Mirian. (Org.). **O corpo como capital**: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira. São Paulo: Estação das Letras, 2010. 176 p.

GRANOVETTER, Mark. **La fuerza de los vínculos débiles**. 1974. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/GRANOVETTER2.pdf>>.

HAN, Byung-Chul. **No enxame**: perspectivas do digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue – Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (Orgs.). **Antropologia do ciborgue** – As vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HARRISON, Da' Shaun. **Belly of the Beast: The Politics of Anti-Fatness as Anti-Blackness**. Berkeley: North Atlantic Books, 2021.

HELMAN, Cecil G. **Cultura, saúde e doença** [recurso eletrônico]; tradução Ane Rose Bolner. - 5. ed. - Dados eletrônicos. - Porto Alegre: Artmed, 2009.

HINE, Christine. **Etnografía Virtual**. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad. Editorial UOC, 2004.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral das lutas sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JIMENEZ, M. L. J. **Lute como uma gorda: gordofobia, resistências e ativismos**. 2020. Tese (Doutorado em Estudos de Cultura Contemporânea) – Universidade Federal de Mato Grosso, Campo Grande, 2020.

JIMENEZ-JIMENEZ, M. L.; PIONÓRIO, L. “Se não me cabe, não me serve”: gordofobia na moda plus size. **dObras** – revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda, [S. l.], n. 33, p. 170–189, 2021. DOI: 10.26563/dobras.i33.1437. Disponível em: <https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/1437>.

JIMENEZ, Malu. **Lute como uma gorda**. São Paulo: Jandaíra, 2022.

JIMENEZ JIMENEZ, Maria Luisa. Gordofobia: Injustiça epistemológica sobre corpos gordos. **Epistemologias do Sul**, v. 4, p. 144-161, 2021.

JIMENEZ JIMENEZ, M. L.; LUIS FACHIM, F.; DA SILVA GOMES, R.; CHEHAB DE CARVALHO MELO, M. T.; BEZERRA DE ANDRADE, J.; RAGAZZO CARPANETTI, R.; ROVEDA PILGER, C. Possibilidades em Pesquisa Gorda: Estratégias de (Re)existências na Produção de Saberes Fora do Eixo. **Revista Fermentario**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 23–41, 2022. DOI: 10.47965/fermen.16.1.3. Disponível em: <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/fermen/article/view/1524>. Acesso em: 2 Jan. 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LANZ, L. **O corpo da roupa: A pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero**. Curitiba: Transgente, 2015.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 4ª ed. Tradução Sonia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2010.

LE BRETON, David. **Antropologia da face**: alguns fragmentos. *Política & Trabalho* – Revista de Ciências Sociais, n° 47, jun./dez. 2017, p. 153-169.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo**: viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIPOVETSKY, G. **Da Leveza**: rumo a uma civilização sem peso. Barueri, SP: Manole, 2016.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Tradução Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LOURO, Guacira. L. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 4. ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, set./dez. 2014. Vol. 22, n. 3: 935-952.

MALINI, F., & ANTOUN, H. (2013). **A internet e a rua: Ciberativismo e mobilização nas redes sociais**. Porto Alegre, Brasil: Sulina.

MALINI, Fábio. Um método perspectivista de análise de redes sociais: cartografando topologias e temporalidades em rede. *In: XXV Encontro Anual da Compós*, Universidade Federal de Goiás, 2016, Goiânia. Anais da Compós – Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2016. p. 1-30.

MALUF, Sonia Weidner. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. **Esboços**, v. 9, n. 9, p. 87-101, 2001.

MARQUES, Rodrigo. 2012. "O fenômeno do pânico moral: apreciações clássicas, inovações e problematizações contemporâneas". *In: MISSE, M.; WERNECK, A. (orgs). Conflitos de (grande) interesse: estudos sobre crimes, violências e outras disputas conflituosas*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 251-288.

MARTELETO, Regina Maria. Análise de redes sociais: aplicação nos estudos de transferência da informação. **Ci. Inf.**, Brasília, v. 30, n. 1, abr. 2001.

MARTINS, Humberto. Sobre o lugar e os usos das imagens na antropologia: notas críticas em tempos de audiovisualização do mundo. **Etnográfica**, p. 395-419, junho 2013.

Manovich, L. (2017). **Instagram and contemporary image**. Manovich. net, New York.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 28, p. 101-128, junho 2007.

MORENO, Lux. **Gorda Vanidosa: sobre la gordura en la era del espectáculo**. 1. ed. Buenos Aires: Ariel, 2018.

MUÑOZ, J.E. **Disidentifications**: Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NUNES, João. A pandemia de Covid-19: securitarismo, crise neoliberal e a vulnerabilidade global. **Cadernos de Saúde Pública**, 2020.

PILGER, Caroline Roveda. **As Gordas Saem Do Armário... E Entram No Closet**: Interseccionalidade, Lugar De Fala E Empoderamento Na Configuração Das Mulheres Gordas Pela Revista Donna. 2021.

POLIVANOV, Beatriz. B. **Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia?** Implicações dos conceitos. Esferas, Ano 2, n. 3, julho a dezembro de 2013.

PORTUGAL, S., **Contributos para o conceito de rede na teoria sociológica**, Oficina do CES, nº 271, março, 2007.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. In: **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis: janeiro-abril, 2011.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual**. Tradução Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2017.

PRECIADO, Paul B. Nossos corpos trans são um ato de dissidência do sistema sexo e gênero. **Resista**: observatório de resistências plurais. Disponível em: <https://resistaorp.blog/2019/03/26/nossos-corpos-trans-sao-um-ato-de-dissidencia-dosistema-sexo-genero/>.

PRECIADO, Paul B. A Vida não é identidade. A vida resiste à ideia da identidade. **Resista**: observatório de resistências plurais. Disponível em: <https://resistaorp.blog/2018/05/08/a-vida-nao-e-a-identidade-a-vida-resiste-a-ideia-da-identidade/>.

PRINS, BAUKJE; MEIJER, IRENE COSTERA. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, jan. 2002.

RANGEL, Natalia Fonseca de Abreu. **O ativismo gordo em campo**: política, identidade e construção de significados. UFSC, 2018.

RECUERO, Raquel. **A conversação em rede**: comunicação mediada pelo computador e redes sociais na internet. Porto Alegre: Sulina, 2014.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2014.

RECUERO, Raquel. BASTOS, Marco. ZAGO, Gabriela. **Análise de redes para mídia social**. Porto Alegre: Sulina: 2015.

RECUERO, R; SOARES, P. Violência simbólica e redes sociais no facebook: o caso da fanpage “Diva Depressão”. **Galaxia** (São Paulo, Online), n. 26, p. 239-254, dez. 2013.

RHEINGOLD, Howard. **La Comunidad Virtual**: una Sociedad sin Fronteras. Gedisa Editorial. Colección Limites de La Ciencia. Barcelona, 1994.

ROSATTI, Horacio. **Ensayo sobre el prejuicio: Frankenstein, o el rechazo a lo diferente**. Buenos Aires: Taurus, 2018.

SALES JR., Ronaldo. Democracia racial: o não-dito racista. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 229-258, nov. 2006.

SALLES, B. “A Disneylândia das gordas”: o Pop Plus e as feiras de moda plus size no Brasil. **dObra[s] – revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda**, [S. l.], n. 33, p. 38–55, 2021. DOI: 10.26563/dobras.i33.1428. Disponível em: <https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/1428>. Acesso em: 26 dez. 2022.

SANCHO, G. R. **Multidões conectadas e movimentos sociais**: dos zapatistas e do hacktivism à tomada das ruas e das redes. In: F. Bruno, B. Cardoso, M. Kanashiro, L. Guilhon, & L. Melgaço. *Tecnopolíticas da vigilância: Perspectivas da margem* (p. 355- 375). São Paulo: Boitempo, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 56.

SCAVONE, Lucila. Estudos de gênero: uma sociologia feminista?. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 173-186, abr. 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000100018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 abr. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000100018>.

SEGATO, Rita. **Contra-pedagogías de la crueldade**. 1. ed. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SILVA, T. (2022). 3. Visibilidades algorítmicas diferenciais. **Racismo Algorítmico: Inteligência Artificial e Discriminação Nas Redes Digitais**. Disponível em: <https://racismo-algoritmico.pubpub.org/pub/visibilidades-algoritmicas-diferenciais>.

SILVA, Tarcizio da, **Racismo algorítmico: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais**. [livro eletrônico]. São Paulo: Edições Sesc SP, 2022.

SONTAG, Susan. **Sobre fotografia**. São Paulo, Companhia das letras. 2004

VARANDA, M. **A análise de redes sociais e sua aplicação ao estudo das organizações**: uma introdução. *Organizações & Trabalho*, Lisboa, n. 23, p. 87-106, 2000.

TOVAR, Virgie. **Meu corpo, minhas medidas**. Trad. Mabi Costa. São Paulo: Primavera Editorial, 2018.

UGARTE, David. **El poder de las redes**: manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo, 2007.

VAN DIJK, T. El análisis crítico del discurso. **Anthropos**, n. 186, 1999, p. 23-36.

VIGARELLO, Georges. **As metamorphoses do gordo**: história da obesidade no Ocidente: da Idade Média ao século XX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

WELLMAN, Barry. **Blackwell Encyclopedia of Sociology**. Malden, MA. 2007. Blackwell Publishing Ltd.

ZAMORA, D. L. Navegando estilos: uma revisão crítica sobre o Instagram e a imagem contemporânea por Lev Manovich. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 507–, 2018. DOI: 10.21814/rlec.367. Disponível em: <https://rlec.pt/index.php/rlec/article/view/1855>. Acesso em: 20 out. 2023.