



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

Dandara Silveira Monteiro

Gordas na bio: uma análise neomaterialista emaranhada de corpos, discursos,
subjetividades e Instagram-*vitrine*

Florianópolis

2026

Dandara Silveira Monteiro

Gordas na bio: uma análise neomaterialista emaranhada de corpos, discursos,
subjetividades e Instagram-*vitrine*

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Linguística da Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do título de Doutora em
Linguística.

Orientador: Prof. Atilio Butturi Junior, Dr.

Florianópolis

2026

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.

Monteiro, Dandara

Gordas na bio : uma análise neomaterialista emaranhada de corpos, discursos, subjetividades e Instagram-vitrine / Dandara Monteiro ; orientador, Atilio Butturi Junior, 2026.

181 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. Linguística. 2. análise neomaterialista dos discursos. 3. dispositivos. 4. corporalidade gorda. 5. Instagram. I. Butturi Junior, Atilio. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Linguística. III. Título.

Dandara Silveira Monteiro

Gordas na bio: uma análise neomaterialista emaranhada de corpos, discursos, subjetividades e Instagram-*vitrine*

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 10 de dezembro de 2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Valter Pereira Romano, Dr. – Presidente
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Jair Zandoná, Dr.
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Profa. Nathalia Muller Camozzato, Dra.
Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC)

Profa. Bianca Franchini da Silva, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Kátia Linhaus de Oliveira, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Linguística.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Atilio Butturi Junior, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2026.

Às mulheres que ousaram ressignificar seus corpos!

AGRADECIMENTOS

Ao meu companheiro de vida, Aldair, por caminhar comigo e por ser a calmaria no meio do meu caos! Os nossos opostos acabam sendo o nosso lindo ponto de encontro e de refúgio!

Ao meu orientador, Atilio, pelo cuidado, pelo afeto, por estar comigo e por ser muito mais do que um orientador na minha vida! Minha admiração é simplesmente gigantesca!

À minha mãe, Soila, por ser o meu farol e uma imensidão de cuidado, potência e doçura! Se eu puder ser um pouquinho do que minha mãe é, já serei imensamente realizada!

Às minhas amigas e panteras Bianca e Kátia, por florescerem e embelezarem essa trajetória de Pós-Graduação. Sou grata pela gentileza da vida de nos aproximar de forma tão leve e bonita!

Às amigas Verônica, Cleuza e Luciene, que me inspiram e confirmam sempre que a amizade sincera é um dos sentimentos mais lindos da vida! Que prazer o meu tê-las encontrado!

À minha avó Maria, pela espiritualidade, pela delicadeza e pela disposição para estar sempre comigo! Minha avózinha é simplesmente imparável e eu amo isso nela!

Aos meus familiares, por me inspirarem de diversas formas, por torcerem por mim e por sempre me ensinarem coisas valiosas!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo fomento que tornou possível o desenvolvimento desta pesquisa!

Ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, que me deu condições e oportunidades para que as minhas inquietações e imaginações se materializassem nesta tese!

Às influenciadoras observadas, que já faziam parte da minha vida antes deste estudo e que me atravessam de diversas formas. Sem elas esta pesquisa não aconteceria!

Ao nosso grupo de estudos dos novos materialismos, por pesquisarem coisas incríveis e me ajudarem a articular as minhas ideias e análises!

*Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas.*

(Conceição Evaristo – *Da calma e do silêncio*)

RESUMO

Entre corpos, mulheridades, subjetivações, compartilhamentos, poses e stories, esta pesquisa propõe-se analisar de que modo as mulheres gordas e suas corporalidades são construídas e negociadas na rede social Instagram. A partir da arqueogenealogia foucaultiana articulada à análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior; Camozzato, 2023), pretende-se entrelaçar materialidades-discursivas, tecnobiopolíticas e assemblages intra-ativas (Barad, 2017 [2011]). Assim, este estudo considera o dispositivo do corpo gordo-plus size como fio analítico para observar como o corpo gordo se produz e é produzido nos perfis de mulheres gordas influenciadoras digitais no Instagram, pensando nos efeitos de sentido e nos afetos-efeitos (Pabón Chaves, 2024) que ser gorda pode ter dentro do jogo tecnobiodiscursivo (Butturi Junior, 2019) que envolve as materialidades, os discursos, as tecnologias, as normalizações, as subjetivações e as mulheres. Para isso, foram analisadas publicações de quatro influenciadoras que compartilham suas rotinas em seus perfis públicos no Instagram, adotando uma abordagem cartográfica qualitativa que articula a netnografia (Soares; Stengel, 2021), a etnografia de tela (Rocha *et al.*, 2023; Fraga, 2024) e a autoetnografia (Maia; Batista, 2020), compreendendo o processo investigativo como um percurso rizomático (Deleuze; Guattari, 1995) de multiplicidades, atravessamentos e linhas de fuga. Em grande parte das publicações, são mobilizados discursos de empoderamento, autocuidado e autoaceitação, além de estratégias confessionais que operam na formação de redes afetivas entre as influenciadoras e suas espectadoras-seguidoras. Assim, as regularidades identificadas foram agrupadas em três eixos: i) valorização das corporalidades e os efeitos de bioempoderamento; ii) *assemblage* da comida e dos exercícios físicos: os efeitos de vontade, controle do corpo, cuidado de si e de redes vínculo-afetivas; iii) medicalização e emagrecimento como cuidado de si: a moral corporal, as estratégias de confissão e a hermenêutica de si no Instagram. A análise evidencia que esses compartilhamentos virtuais criam efeitos de empoderamento, visibilidade e subjetivação ao mesmo tempo em que produzem novas formas de vigilância, disciplina e cobrança, ancoradas numa moral do corpo no digital (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025). Ainda que essas publicações criem efeitos de certa normalização, ao compartilharem suas rotinas, práticas de cuidado de si, narrativas confessionais e vivências como modelos plus size, essas mulheres produzem efeitos de micro-resistências cotidianas que deslocam normas estéticas hegemônicas e ampliam as possibilidades de existir com um corpo gordo no espaço digital.

Palavras-chave: análise neomaterialista dos discursos; dispositivos; corporalidade gorda; Instagram; gênero.

ABSTRACT

Between bodies, womanhoods, subjectivities, sharing, poses, and stories, this research aims to analyze how fat women and their corporealities are constructed and negotiated on the social network Instagram. Based on Foucaultian archeogenealogy articulated with the neo-materialist analysis of discourses (Butturi Junior; Camozzato, 2023), the aim is to intertwine discursive materialities, technobiopolitics, and intra-active assemblages (Barad, 2017 [2011]). Thus, this study considers the fat-plus-size body device as an analytical thread to observe how the fat body is produced and is produced in the profiles of fat women who are digital influencers on Instagram, considering the effects of meaning and affect - effects (Pabón Chaves, 2024) that being fat can have within the technobiodiscursive game (Butturi Junior, 2019) that involves materialities, discourses, technologies, normalizations, subjectivities, and women. To this end, we analyzed posts by four influencers who share their routines on their public Instagram profiles, adopting a qualitative cartographic approach that combines netnography (Soares; Stengel, 2021), screen ethnography (Rocha *et al.*, 2023; Fraga, 2024), and autoethnography (Maia; Batista, 2020), understanding the investigative process as a rhizomatic path (Deleuze; Guattari, 1995) of multiplicities, crossings, and lines of flight. In most publications, discourses of empowerment, self-care, and self-acceptance are mobilized, in addition to confessional strategies that operate in the formation of affective networks between influencers and their viewers-followers. Thus, the regularities identified were grouped into three axes: i) appreciation of corporeality and the effects of bioempowerment; ii) assemblage of food and physical exercise: the effects of willpower, body control, self-care, and affective networks; iii) medicalization and weight loss as self-care: body morality, confessional strategies, and self-hermeneutics on Instagram. The analysis shows that these virtual shares create effects of empowerment, visibility, and subjectivation while producing new forms of surveillance, discipline, and accountability, anchored in a digital body morality (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025). Although these posts create effects of a certain normalization, by sharing their routines, self-care practices, confessional narratives, and experiences as plus-size models, these women produce effects of everyday micro-resistances that displace hegemonic aesthetic norms and expand the possibilities of existing with a fat body in the digital space.

Keywords: neo-materialist discourse analysis; devices; fat body; Instagram; gender.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A pirâmide alimentar	15
Figura 2 – Convite de participação na ala Plus Size	19
Figura 3 – Reportagens sobre a ala de passistas plus size do GRES Consulado	22
Figura 4 – Registro do desfile ao redor da Praça XV (carnaval de 2019)	25
Figura 5 – Ensaio fotográfico das passistas plus size do GRES Consulado	42
Figura 6 – #EleNão: manifestação das mulheres, das redes sociais para as ruas	59
Figura 7 – Manifestação #EleNão no Rio de Janeiro em 2018.....	59
Figura 8 – Comentário racista direcionado à influenciadora Nayla no Instagram	61
Figura 9 – Comentários positivos sobre Nayla	62
Figura 10 – Publicações de mulheres com a #bodypositive no Instagram	63
Figura 11 – Publicações da conta Movimento Corpo Livre no Instagram	64
Figura 12 – Propaganda do Leite Moça como substituto do leite materno (1949).....	79
Figura 13 – Propaganda do Leite Moça voltada aos soldados (Revolução de 1932)	80
Figura 14 – 2ª Edição da <i>NAAFA Newsletter</i> de 1988.....	84
Figura 15 – A potência publicitária do filme da Barbie.....	88
Figura 16 – Segundo desfile da Mondepars, marca da Sasha Meneghel.....	92
Figura 17 – Indumentárias egípcias	94
Figura 18 – A <i>braguilha</i> como símbolo de virilidade em <i>El príncipe don Carlos</i>	95
Figura 19 – Giovanna Cenami e as roupas como símbolo de fertilidade na Idade Média	96
Figura 20 – O primeiro desfile de moda, produzido por Charles Worth	99
Figura 21 – Mulheres vestindo roupas <i>prêt-à-porter</i> (pronta para vestir)	99
Figura 22 – Loja no modelo <i>fast fashion</i>	100
Figura 23 – Gisele Bündchen no 11º Victoria’s Secret Fashion Show (2006).....	102
Figura 24 – Ashley Graham no 24º Victoria’s Secret Fashion Show (2024)	103
Figura 25 – Modelos plus size em campanhas publicitárias.....	110
Figura 26 – Capa da revista <i>Claudia</i> de 1970	116
Figura 27 – Capa da revista <i>Boa Forma</i> de dezembro de 2012	118
Figura 28 – Capa da revista <i>Boa Forma</i> de maio de 2012	118
Figura 29 – Publicação da Nayla em 22 de fevereiro de 2025	134
Figura 30 – Nayla dirigindo pela primeira vez	135
Figura 31 – A boca natural de Nayla	137
Figura 32 – Registro de Nayla de 12 de setembro de 2025	138
Figura 33 – O vestido de aniversário da Elisa	140
Figura 34 – Comentários sobre o vestido rosa de Elisa (parte 1)	141
Figura 35 – Comentários sobre o vestido rosa de Elisa (parte 2)	142
Figura 36 – A agência da comida nos stories de Diana e Elisa	144
Figura 37 – Reflexões de Laura na academia	148
Figura 38 – Registro de Elisa na academia	150
Figura 39 – Publicação de Diana sobre o uso da Tirzepatida	153
Figura 40 – Publicação de Elisa sobre o uso de Tirzepatida.....	157

SUMÁRIO

1 COSTURAS INICIAIS: MEMÓRIAS E NARRATIVAS DE UMA MULHER GORDA.....	13
2 OS EMARANHADOS DE UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS.....	36
2.1 CORPOGRAFIA DIGITAL, TECNOCORPO GORDO E MATERIALIDADES VIBRANTES EM INTRA-AÇÃO	45
3 GÊNERO, RAÇA, CLASSE, GORDURA: AGENCIAMENTOS, ATRAVESSAMENTOS, MATERIALIDADES E ESTRATÉGIAS DE PRODUÇÃO DAS MULHERES E SUAS CORPORALIDADES.....	49
3.1 AS DITAS ONDAS DOS FEMINISMOS E OS MOVIMENTOS DE MULHERES: GENEALOGIA, TENSIONAMENTOS E DESLOCAMENTOS ..	51
3.2 MULHERIDADES, DISCURSOS DE FEMINILIDADE E OPRESSÕES ENTRELAÇADAS: O CORPO COMO TERRITÓRIO DE DISPUTA	65
4 A AGÊNCIA DA GORDURA E DA COMIDA, A INDÚSTRIA ALIMENTÍCIA E A PRODUÇÃO DA OBESIDADE.....	75
5 OS ESTUDOS DO CORPO GORDO E O DISPOSITIVO DA OBESIDADE.....	83
5.1 A CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS DE CORPO E MOLDAGEM DOS PADRÕES NA INFÂNCIA	86
5.2 OS DESFILES DE MODA E O DESEJO PELO CORPO BRANCO E MAGRO....	91
6 MULHERES GORDAS E PLUS-SIZE: A PRODUÇÃO DO CORPO OBESO E DO CORPO SAUDÁVEL	106
6.1 A MORALIDADE DO CORPO, A IMPOSIÇÃO ESTÉTICA E AS ESTRATÉGIAS DE EMAGRECIMENTO: DA DIETA DA LUA AO MOUNJARO	112
7 A CORPORALIDADE <i>ONLIFE</i> – UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS	124

7.1	REGULARIDADES MATERIAL-DISCURSIVAS EM REDE: PRÁTICAS DE CUIDADO DE SI E DE AUTOCUIDADO, DISCURSOS CONFSSIONAIS, “BATE-PAPO” E AFETOS-EFEITOS EM <i>ASSEMBLAGE</i>	130
7.1.1	A valorização das corporalidades e os efeitos de bioempoderamento	133
7.1.2	Assemblage da comida e dos exercícios físicos: os efeitos de vontade, controle do corpo, cuidado de si e de redes vínculo-afetivas	143
7.1.3	Medicalização e emagrecimento como cuidado de si: a moral corporal, as estratégias de confissão e a hermenêutica de si no Instagram	152
8	REVISITANDO AS TRAMAS DA TRAJETÓRIA	164
	REFERÊNCIAS	167

1 COSTURAS INICIAIS: MEMÓRIAS E NARRATIVAS DE UMA MULHER GORDA

Por que nossos corpos deveriam terminar na pele? (Donna Haraway, 2009)

Esta pesquisa surgiu da minha relação com as minhas gorduras! Por isso, este emaranhado de reflexões, análises, discursos, materialidades e efeitos se inicia com algumas memórias: da Dandara que sempre foi gorda, frequentando consultórios de nutricionistas num número maior de vezes do que gostaria (desde a infância) e experienciando diversas modalidades de dietas; que desejou por muito tempo se encaixar nos padrões (também) de magreza; que já se questionou o que é ser gorda (ou plus size¹); que, no início de 2019, se deparou com a criação da primeira ala de passistas plus size do carnaval de Florianópolis e com a possibilidade de ser passista (até então, considerada impossível); e que, na tentativa de se (re)conhecer e se aceitar, busca seguir no Instagram mulheres² gordas com corpos (e peles negras) parecidos com o seu.

Gostaria, então, de apresentar o caminho que vislumbro trilhar nos próximos parágrafos: as memórias de uma infância gorda, seguindo para a minha chegada à primeira ala plus size do carnaval de Florianópolis, com uma contextualização da ala e dos discursos que emergiram a seu respeito, entrecruzando a minha busca por autoamor e “inspiração” nas redes sociais, ao acompanhar mulheres gordas e, nessa esteira, as lojas de roupas plus size, num fio que conecta todas essas experiências dissidentes (Zandoná, 2024) e materializa esta pesquisa. Esclareço desde já que, ao longo deste percurso de pesquisa, mergulharei em algumas dessas memórias por suas conexões com reflexões pretendidas aqui – em alguns momentos, não haverá linearidade, só o movimento de olhar para o passado, ressignificando o presente e projetando o futuro (como nos ensina a simbologia africana do Sankofa³), entendendo que “Recorrer às próprias memórias para (des)montar figurações de si, sobre a própria vida, sempre em retrospectiva, possibilita compreender, revisitar, reorganizar, perspectivar experiências do passado” (Zandoná, 2024, p. 31).

Pelo o que eu me lembro, desde as minhas memórias mais antigas (e também dos registros fotográficos), eu sempre fui gorda. Quando pequena, lembro de diversos episódios em

¹ A distinção entre os termos será feita mais adiante.

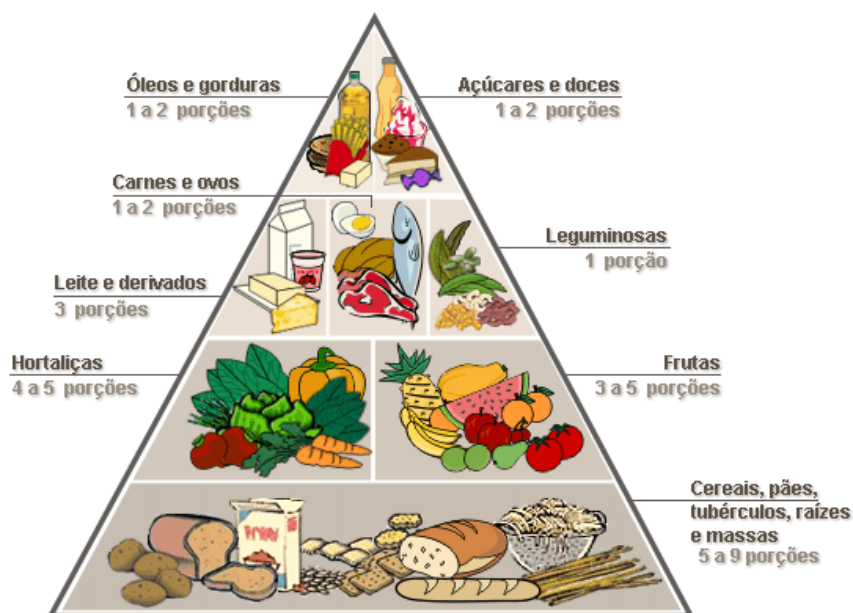
² Ressalto que, quando utilizo o termo “mulheres” neste trabalho, refiro-me a todas as pessoas que assim se identificam, independentemente dos enquadramentos biologizantes (Butler, 2003, 2015; Scott, 1995).

³ “Sankofa é um dos adinkra, conjunto de ideogramas que compõem a escrita dos povos Akan, da África Ocidental. Significa que nunca é tarde para voltar e recolher o que ficou para trás” (Nascimento, 2009).

que minhas blusas ficavam justas na barriga e eu precisava lidar com duas possibilidades: me mexer o mínimo possível para não mostrar a barriga ou brincar livremente e ficar com as gorduras “expostas”. O meu peso foi uma questão (imposta) para mim desde muito nova. Aos cinco anos de idade, fiz uma cirurgia de emergência para retirar o apêndice. No dia em que meus primeiros sintomas apareceram, minha mãe levou-me ao pronto-socorro, na cidade do interior do Rio Grande do Sul onde morávamos na época, e lembro-me com clareza da médica perguntar o que eu havia comido naquela noite. Eu prontamente respondi: um *chicken* de frango, duas salsichas cozidas e um bombom. Na hora, a médica concluiu que eu só havia comido demais e, por isso, passava mal. Até descobrir o que eu tinha, foram sete dias e dois retornos ao mesmo pronto-socorro. O diagnóstico se manteve, mesmo eu não conseguindo mais caminhar direito, até que, em uma troca de plantão, a nova médica constatou que eu precisava com urgência ser operada da apendicite.

Após a cirurgia, fiquei no hospital por alguns dias e só conseguia usar o banheiro quando estava com a minha avó materna, que sempre recorda com carinho que se sentia lisonjeada pela minha confiança nela, mas também do quanto era desafiador, por eu ser “pesada”. Anos depois, por volta dos meus oito anos, lembro-me de ir, acompanhando minha mãe, em uma consulta com um nutricionista. Minha mãe não era considerada uma mulher magra “padrão”, mas também não era gorda. No entanto, como a maioria das mulheres reais (Aires, 2023) dos anos de 1990 e 2000, volta e meia ela fazia alguma dieta para emagrecer, principalmente aquelas “da moda”, como a dieta da Lua, a detox, tomar água com limão em jejum etc. Nessa consulta com o nutricionista, foi a primeira vez que vi um plano alimentar e uma imagem que eu nunca esqueci: a pirâmide alimentar.

Figura 1 – A pirâmide alimentar



Fonte: Campos (2019).

Na minha perspectiva, essa foto representava que, para nós (eu e a minha mãe) sermos saudáveis e magras, era necessário comer apenas aqueles alimentos da pirâmide, diferentes daqueles que costumávamos comer na nossa rotina. Até hoje, eu lembro do sentimento que aquela foto me causava, mesmo eu sendo tão pequena e sem entender nada de dieta: a culpa. Sutilmente, essa experiência no nutricionista produziu em mim um sentimento oculto de que a culpa da nossa gordura era nossa. O mais curioso disso é que eu só estava acompanhando a minha mãe, mas isso me atravessou. Claro, houve também uma mudança por um tempo na dinâmica das refeições em nossa casa por conta dessa alimentação mais saudável. Só que o meu desejo aqui é salientar os outros efeitos desse acompanhamento nutricional em mim.

Adiante, aos dez anos de idade, eu pesava 79 quilos e esse foi um marco de peso que me acompanhou (e bem lá no fundo ainda me exige algumas desconstruções até hoje) por representar o limite de peso que eu deveria chegar. Ele era o sinal de alerta máximo para mim, de que eu poderia viver sem grandes preocupações com o que eu comia até esse peso. A partir dali, era necessário recalcular a rota, parar de comer, fazer dieta, emagrecer a qualquer custo. Aos dez anos, na transição entre infância e adolescência, eu sentia muito sono. Então, eu passava a maior parte do tempo dormindo e, consequentemente, não comia. Em poucos meses, eu emagreci 12 quilos e isso se tornou para mim a receita do sucesso. Quando alguém perguntava o que eu tinha feito para emagrecer, eu respondia orgulhosa que eu só dormia.

Eu mantive o meu peso entre 67 e 70 quilos durante muitos anos, até mais ou menos os meus 22 anos de idade. E o “medo” de passar dos 79 quilos esteve comigo durante todo esse tempo. Ainda que eu estivesse mais magra, eu ainda era considerada gorda para minha idade, inclusive, em diversas consultas médicas, isso era salientado pelos profissionais de saúde, com base no cálculo de Índice de Massa Corporal (IMC) – prática que será problematizada mais adiante. “Estar acima do peso” era uma frase, mas também um diagnóstico, que me acompanhou desde muito nova. Isso tudo impactou de diversos modos na minha forma de ser criança e adolescente, fazendo parte da minha “costura pessoal”.

Aos quinze anos, eu realizei o “grande sonho” – da moda na época –, de colocar um piercing no umbigo. O imaginário era de que eu colocaria uma joia que tivesse uma corrente pendurada e usaria blusas mais curtas que mostrassem o meu tão desejado e “descolado” piercing. Porém, eu nunca consegui ficar com a joia à mostra sem sentir um desconforto enorme por conta do tamanho da minha barriga. Assim, aquilo que era lindo na minha cabeça – me inspirando erroneamente em garotas magras –, no meu corpo perdia a beleza ao evidenciar justamente a minha gordura abdominal. Por conta disso, eu comecei a pensar que as mulheres gordas que usavam e exibiam os seus piercings no umbigo eram muito “donas de si” e tinham muito amor próprio, pois, para mim, não era fácil sustentar a sensualidade e o “toque descolado” que essa joia poderia representar num corpo gordo.

Ainda tenho esse piercing no umbigo e, apenas nos últimos três ou quatro anos, com a moda do cropped e também pelos efeitos do meu processo de autoamor⁴, é que comecei a usar peças de roupa que mostram uma parte da barriga e, às vezes, a referida joia. Mesmo que ela tenha ficado muitos anos “escondida” e socialmente tenha até saído de moda, nunca consegui tirá-la porque, no meu íntimo, ela me aproxima das mulheres “donas de si” e, talvez, mesmo que sutilmente e só no meu imaginário, me torne uma delas.

Antes de prosseguir, uma provocação: qual é o seu peso considerado ideal? Aquele conforme o cálculo de IMC que há muitos anos tem classificado a nossa gordura corporal conforme o nosso peso dividido pela altura sem considerar outros aspectos que envolvem a

⁴ O termo “autoamor” é empregado nesta pesquisa para se referir ao processo de construção de uma relação mais acolhedora e respeitosa das pessoas consigo mesmas. Este autoamor, que tem seu sentido frequentemente mobilizado nos movimentos de aceitação dos corpos, envolve práticas de aceitação do próprio corpo, cuidado pessoal e valorização da própria identidade.

nossa corporalidade⁵, como a porcentagem de massa muscular e de gordura, a distribuição dessas massas no corpo, a nossa estrutura corporal, os nossos líquidos, as nossas heranças genéticas, os fatores socioambientais, aspectos culturais, dentre outras especificidades (Aires, 2023; Jimenez-Jimenez; Arruda; Silva, 2022; Poulain, 2013). Assim, a carga negativa em cima dos corpos que não são tidos como desejáveis e saudáveis desconsidera diversos elementos que atravessam as nossas corporalidades e os nossos pesos e, de forma perversa, reduz as pessoas a números na balança.

Na vida adulta, consulte com seis profissionais da nutrição com diferentes abordagens: plano alimentar mais rígido; foco em compulsão alimentar; acompanhamento sem dieta e pesagem; dieta anti-inflamatória (por conta de endometriose); dentre outras. Ainda com o meu peso oscilando entre 72 e 75 quilos durante alguns desses anos, segundo o cálculo de IMC frequentemente usado por essas profissionais, o meu peso ideal é de 65 quilos. Por isso, busquei essas profissionais com o intuito de chegar nesse peso, inclusive, também em um período em que, novamente, pesava por volta dos 79 quilos. Com dietas mais restritivas e com a prática de muitos exercícios físicos, consegui chegar aos 68 quilos e esse foi o mais próximo que me aproximei desse número “ideal”.

No entanto, pela restrição e pelo foco apenas no emagrecimento a qualquer custo, por fins estéticos e não por saúde, em pouco tempo o número na balança começou a subir. Em 2020, no início da pandemia da Covid-19, eu já havia ultrapassado o meu peso “limite”: pesava 82 quilos. Logo no primeiro ano de isolamento, por diversos fatores, ganhei mais 11 quilos e tive que lidar com o medo de um novo peso “limite”: os três dígitos na balança. É importante salientar os atravessamentos de materialidades-discursivas (Butturi Junior; Camozzato, 2023) que favorecem a padronização dos corpos a partir de uma ideia meritocrática de fracasso e sucesso: quando você emagrece (seja da forma que for), você é uma vencedora; quando engorda, é uma fracassada. Essa perspectiva é tão social e historicamente naturalizada que passa a ser internalizada pelas pessoas. No caso das gordas, frequentemente, causa o sentimento de culpa, de tristeza, de abandono de si, de anulação, de falta de força de vontade, de falta de amor-próprio, como foi o meu caso.

⁵ Neste trabalho, utilizo os termos corporalidade, corpo e corporeidade como sinônimos. A opção por empregar “corporalidade” e “corporeidade” busca enfatizar uma noção mais neutra, menos vinculada à marcação de gênero inscrita no uso corrente de “o corpo”.

Neste momento, gostaria de enredar nesta narrativa a primeira ala Plus Size do Carnaval de Florianópolis, criada no final de 2018, pelo Grêmio Recreativo Escola de Samba Consulado, a qual tive o prazer de participar durante o carnaval de 2019. Para adentrar no universo da ala em si, é fundamental primeiro contextualizar sobre o tema do enredo escolhido pelo GRES Consulado para o carnaval de 2019: o amor. Com o enredo *Où L'amour sera roi (onde o amor será rei)*, a escola de samba constrói uma narrativa sobre amor em que o personagem em busca desse sentimento é o Homem de Lata, do Mágico de Oz. A escolha por esta história se dá pela simbologia do ano: em 2019, foi o centenário da morte de L. Frank Baum, autor do livro *O Mágico de Oz*, originalmente publicado em 1900. Já o filme, produzido pela Metro-Goldwyn-Mayer (MGM) e lançado em 1939, comemorava 80 anos do seu lançamento (G1, 2019). Em entrevista ao Programa Canta Catarina, o presidente do GRES Consulado, Márcio Pires Machado, explica o enredo da escola para o Carnaval 2019, criado a partir desse desejo da escola em abordar o amor:

[...] a gente vai contar uma história através do filme do homem de lata, do mágico de OZ, né? Que tá fazendo 80 anos aí nesse ano, né?... da história do filme. E nós vamos contar uma história do homem de lata aí, resumidamente falando, recebendo o coração, né? Mas ele vai em busca do sentimento, ele recebe um coração, mas não tem um sentimento. E ele vai em busca do sentimento e vai passando por vários desamores até chegar na escola de samba e ali sim encontrar um ambiente democrático, né? E aonde o amor realmente é rei, o amor é lei (Machado, M., 2019, 23 min 05 segundos).

É dentro dessa proposta de amor “democrático” do GRES Consulado que a criação da ala plus size da escola está emaranhada, conforme afirma Débora Silveira Machado (2019) – esposa do presidente e primeira-dama da escola: “Este ano a escola tem o amor como enredo. O amor não tem cor, não tem raça, não tem tamanho e o nosso enredo tem tudo a ver com essa ala maravilhosa. Eu tenho certeza que vai ser um show na avenida”. Não por acaso, o convite para a participação das mulheres na nova ala também evidenciava o amor próprio como requisito. Embora a fala de Débora enfatize um amor “universal”, é importante destacar que, na prática, raça, cor e outras desigualdades estruturais existem e atravessam as experiências das passistas, incluindo as mulheres gordas e negras que compõem a ala.

Figura 2 – Convite de participação na ala Plus Size



Fonte: *print* do Instagram (2018).

A respeito da criação da ala, esta foi criada por Monique, passista da Escola de Samba Consulado desde a infância⁶. Em suas vivências, Monique cresceu frequentando o GRES Consulado, desfilando em diversos segmentos da escola (como passista e como destaque, por exemplo) antes de ter duas gestações e engordar. No carnaval de 2010, ela desfilava em um carro alegórico quando passou perto dos camarotes e ouviu de uma mulher: “Sai daí sua gorda, vais quebrar o carro”. Em entrevista, a coordenadora relata: “Essa frase acabou com meu desfile. Foi o último ano que saí mostrando meu corpo, depois eu procurei alas mais cobertas, me escondia. Tomei remédio para emagrecer e acabei parando no hospital” (Luz, 2019).

Assim, a ala plus size, criada por Monique, busca proporcionar às mulheres gordas um espaço de aceitação e de construção de si no contexto carnavalesco. Inclusive, ela tentou por muitos anos que a ala fosse aceita pela diretoria da escola, até a sua efetiva implementação em 2018, quando o tema escolhido foi o amor. Naquele mesmo período, diversos movimentos voltados para problematização dos padrões socialmente aceitos de corpos, de raça, de gênero, dentre outros, estavam articulados no Brasil. Muitos deles ganharam coro nas redes sociais

⁶ Desde a criação da ala, Monique foi coroada musa da Hora de Santa Catarina, Musa do Bloco Marisco da Maria & Cia e madrinha da bateria da Escola de Samba Império Vermelho e Branco (também de Florianópolis). Além de ter sido coordenadora da ala (durante a sua existência), desde 2022, ela também atua como vice-presidente da escola.

(Pedro, 2024). No caso das discussões sobre a corporalidade gorda, influenciadoras como a Alexandra Gurgel potencializaram discursos e discussões sobre a aceitação e autoaceitação dos corpos gordos. Assim como a criadora da ala, mulheres gordas – incluindo nós, passistas da ala plus – também têm histórias e memórias negativas a respeito de seus corpos. Por isso, discursos outros a respeito do corpo atravessam as nossas narrativas e memórias, e têm efeitos nas subjetividades de nós mulheres “fora dos padrões”, por meio de certos enquadramentos, compreendidos aqui como quadros de sentido emaranhados de afetos, crenças e valores que organizam as formas de ver, sentir e significar os corpos no espaço social, estabelecendo “[...] maneiras públicas de ver e ouvir que possam responder ao grito do humano dentro da esfera da aparência” (Butler, 2019, p. 178).

Nesse enredo, muitas mulheres gordas passam a buscar estratégias de visibilização, valorização e de libertação, de certo modo e ainda que passível de críticas, das suas gorduras e dos seus corpos, a exemplo dos discursos comuns nas redes sociais de empoderamento gordo e de problematização das condições de existência dessas pessoas, a partir de diversos pilares como contextos de saúde, as limitações de vestuários pela indústria da moda, a falta de representatividade na imensa maioria dos espaços, assim como a frequente associação das pessoas gordas a aspectos negativos e de inferiorização. No entanto, essas mobilizações, ainda que mais comuns nos espaços virtuais, como no caso da dita quarta onda feminista, acontecem também nas ruas, conforme argumenta Joana Maria Pedro (2024, p. 537): “Desde a segunda década do século XXI, tem se observado a presença de mulheres em grandes manifestações nas ruas e na internet. A militância ganhou muitos espaços nos blogs e nas redes sociais como Instagram, Twitter, Facebook, acompanhadas por grandes manifestações de rua”.

A rua é, então, um espaço de disputas simbólico e político: “[...] o que vemos quando os corpos se reúnem em assembleia nas ruas, praças ou em outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis” (Butler, 2018, p. 22). Por essa perspectiva e no que se refere à ala plus size, o carnaval e a rua se entrelaçam às estratégias de visibilização dos corpos gordos. É nesse ponto que se pode articular a análise de DaMatta (1997) do carnaval como ritual social dramatizado. Segundo ele, “[...] os rituais servem, sobretudo na sociedade complexa, para promover a identidade social e construir seu caráter” (DaMatta, 1997, p. 29). Por isso, o autor afirma que o carnaval é produzido de forma que transmita a ideia de “[...] um momento especial: fora do tempo e do espaço, marcado por ações invertidas; personagens, gestos e roupas

características [...] O carnaval está, portanto, junto daquelas instituições perpétuas que nos permitem sentir (mais do que abstratamente conceber) nossa própria continuidade como grupo” (DaMatta, 1997, p. 29-30).

Ainda, DaMatta (1997) define o rito como elemento e momento importantes na busca social por “[...] transformar o particular no universal [...] ou, ao inverso, quando diante de um problema universal, mostramos como o resolvemos, nos apropriamos dele por um certo ângulo e o marcamos com um determinado estilo” (DaMatta, 1997, p. 31). Exatamente como acontece no caso da ala plus size e da temática do amor do GRES Consulado em 2019: a popularização dos movimentos de aceitação dos corpos gordos e a ausência de mulheres gordas como passistas de escola de samba se articulam e criam efeitos na noção de “amor para/de todas as pessoas” da Consulado. Ao ocupar um setor tradicionalmente negado às mulheres gordas, essas passistas ressignificam o espaço carnavalesco e produzem um novo sentido coletivo para seus corpos. Por isso, o autor investiga o ritual “[...] como uma dramatização de certos elementos, valores, ideologias e relações de uma sociedade [...] tanto os personagens quanto os rituais são criações sociais, refletindo ambos os problemas e dilemas básicos da formação social que os engendra” (DaMatta, 1997, p. 41). Para DaMatta (1997, p. 36), a dramatização exerce papel fundamental nessa transformação ao focalizar e destacar elementos, os quais “[...] adquirem um novo significado, insuspeitado anteriormente, quando eram apenas partes de situações, relações e contextos do cotidiano”.

Essa perspectiva se costura à noção de *vitrine*⁷ que proponho neste estudo: como espaço de visibilidade, de (res)significação e de produção de *efeitos-coisas* (Bennett, 2010, tradução nossa). O carnaval, enquanto ritual, dramatiza e reorganiza aspectos da vida cotidiana, conferindo enfoque em certos elementos. De maneira análoga, na dinâmica comercial, a vitrine destaca produtos selecionados e específicos, projeta, simbolicamente, a identidade visual do estabelecimento e desperta no público o desejo de compra e de identificação com o que ali é exposto, moldando olhares e expectativas. Nas redes sociais, essa lógica se atualiza na medida em que o Instagram opera como uma vitrine do corpo gordo contemporâneo, ao possibilitar que sujeitos historicamente invisibilizados ou marginalizados, como as mulheres gordas, ocupem posições de destaque, afirmem estéticas próprias e construam narrativas de si. Entre os desfiles

⁷ Usarei o termo *vitrine* de forma metafórica e assim em itálico para caracterizar os espaços e os dispositivos sociais – como o carnaval, a moda e o Instagram – que atuam como palcos de visibilidade, de exposição e de normatização dos corpos, em especial dos gordos, revelando dinâmicas de poder e de desejo presentes nesses arranjos.

na avenida e as publicações na *timeline*, essas corporalidades ativam um rito de afirmação que desestabiliza os padrões normativos e exige novos modos de ver e significar as corporeidades. Tal como mostra Fraga (2024, p. 33): “[...] as pessoas podem ter múltiplas identidades na rede, por isso, para o ambiente digital, os usuários constroem uma imagem do EU que desejam expor para seus seguidores”, nessa conjuntura, o corpo gordo deixa de ser apenas objeto de exposição e marginalização: ele agencia, dramatiza, performa, disputa e reivindica visibilidade, pertencimento e protagonismo:

Em 2019, o surgimento da ala plus rompeu com os padrões hegemônicos de corpos de passistas vigentes em Florianópolis. Logo em seu primeiro ano, a ala ganhou grande popularidade por ser a primeira composta por mulheres gordas, atraindo a atenção da mídia e a produção de diversas reportagens. Gostaria, pois, de refletir a respeito desse protagonismo da ala à luz da reflexão de DaMatta (1997) acerca do ritual e seu vínculo com o poder:

[...] é por meio do rito que se podem atualizar as estruturas de autoridade, permitindo situar, dramaticamente e lado a lado, quem sabe e quem não sabe, quem tem e quem não tem, quem está em contato com os poderes do alto e quem se situa longe deles. Não é, pois, por motivos estéticos que em todos os ritos sempre encontramos um centro (DaMatta, 1997, p. 31-32).

Figura 3 – Reportagens sobre a ala de passistas plus size do GRES Consulado



Fonte: autora (2025) a partir de notícias online.

A criação da ala Plus, portanto, tensiona esse “centro” simbólico do carnaval, desloca os lugares tradicionalmente ocupados por determinados corpos e remodela as relações de visibilidade e poder no interior do ritual carnavalesco. No *boom* desse novo elemento do

carnaval de Florianópolis, emergiram discursos que perpassam a figura da mulher negra passista e, no caso da ala plus size, da passista gorda, que escapa aos padrões impostos pela sociedade. Desse modo, a presença da ala *plus* no carnaval põe em evidência a corporeidade, a gordura, o gênero, a raça, os discursos e outras vibracidades e agentividades humanas e não-humanas (Butturi Junior; Camozzato, 2023). Em algumas dessas reportagens, havia comentários de indivíduos questionando a criação de uma ala só para gordas, com a justificativa de que “todas devem ser tratadas iguais”, mesmo estando evidente, nos desfiles de carnaval, que essas mulheres não têm espaço e nem destaque nas escolas de samba. Tais discursos também circularam entre algumas pessoas integrantes da própria agremiação: segundo elas, fazer uma ala específica para mulheres acima do peso considerado “ideal” (que é diferente de saudável) é uma forma de separação, que reforça uma suposta distinção entre elas e as demais passistas. Esse tensionamento também pode ser observado no universo da moda, em que a inclusão de modelos plus size frequentemente gera controvérsias. Embora as marcas e passarelas estejam gradualmente incluindo a diversidade de corpos, há muitos questionamentos sobre a necessidade de criação de categorias específicas, como “moda plus size”, ao invés da promoção de uma aceitação ampla de todos os tipos de corpos. No entanto, em ambos os casos, percebe-se um jogo ambivalente no qual a tentativa de destacar essas corporalidades pode, paradoxalmente, reforçar a lógica da separação.

O discurso de igualdade, muitas vezes defendido sob a premissa de que todas as pessoas devem ser tratadas da mesma forma, frequentemente favorece aquelas que já fazem parte do padrão corponormativo socialmente estabelecido, como as brancas, jovens e magras. Essa perspectiva, que se pauta na busca por garantir tratamento igualitário, ignora as disparidades estruturais e as barreiras que grupos socialmente invisibilizados e marginalizados enfrentam cotidianamente. Ao não levar em conta as desigualdades historicamente pré-existentes, essa abordagem na verdade reforça os privilégios daquelas pessoas que já ocupam posições de vantagem (Aires, 2023). Dessa forma, as pessoas brancas, jovens e magras acabam sendo beneficiadas por um sistema que as coloca em situações de destaque e acesso, enquanto aquelas fora desses padrões, como as negras, mais velhas ou com corpos diversos, continuam a enfrentar desafios adicionais. Uma vez que “A normalização é um dos maiores mecanismos de controle social” (Foucault, 2014a, p. 222), a noção de igualdade, ao desconsiderar as diferenças históricas e sociais, funciona como uma estratégia para perpetuar um sistema de privilégios, mantendo as desigualdades de poder e de acesso invisíveis e intocáveis.

Outra crítica presente nos comentários sobre a ala diz respeito à saúde e ao condicionamento das passistas gordas, igualmente vistas como as “tias” ou aquelas que correm o risco de não conseguir atravessar a passarela, por conta da “sua saúde”, o que as distancia do imaginário de “gostoso” regularmente destinado às passistas magras. Historicamente, há uma valorização do corpo magro, com pernas grossas (preferencialmente definidas), sem estrias ou celulites, bronzeado e “escultural” na ala de passistas das escolas de samba brasileiras. Assim, ainda que o carnaval tenha o objetivo de promover críticas e inversões das hierarquias sociais (DaMatta, 1997), há a manutenção de padrões em algumas esferas dentro desse universo carnavalesco, tal como a estreita associação entre a corporalidade aceita no carnaval e o enquadramento da mulher negra como passista, vinculado à redução das negras ao corpo – discussão que será aprofundada mais adiante.

Sobre a minha experiência na ala, durante o carnaval de 2019, gostaria de destacar também um incômodo vivenciado nela e que contribuiu para o meu desejo de construir esta pesquisa: na época, eu pesava em torno de 80 quilos e, com frequência, meu corpo de certa forma era invalidado dentro da ala como plus size por eu não ser considerada “gorda suficiente”. Essa experiência deixou claro, para mim, que os sentidos de gorda e obesa são fluidos, escorregadios e, com frequência, se entrecruzam, tal como na dinâmica naquele espaço. Naquela ocasião, percebi que o pertencimento à ala era, de certa forma, determinado pelo peso corporal, tal como já acontecia na ala de passistas magras, espaço em que eu também não era considerada magra o suficiente para ser aceita como integrante. Em ambas, meu corpo parecia ocupar um lugar de não-pertencimento, por não se enquadrar nos padrões esperados tanto de magreza quanto de gordura. Nesse contexto, notei despertar-me alguns questionamentos a respeito das mulheres gordas e passistas (fundamentais neste estudo): O que é ser gorda? Quais critérios torna uma pessoa gorda? Quais padrões, corporalidades e formas de performatividade são esperadas das pessoas consideradas fora dos parâmetros de magreza, especialmente quando entendemos a performatividade como fenômeno co-produzido por corpos, discursos e materialidades (Barad, 2017 [2011])?

Outro aspecto observado na ala revela como raça, gênero e gordura se entrelaçam na produção de uma estética corporal das passistas e das mulheres gordas. A maioria das mulheres da ala de passistas plus size eram brancas, ao contrário das alas de passistas magras, o que indica, na dinâmica do carnaval de Florianópolis, que a visibilidade e o protagonismo, no contexto plus size, seguem padrões raciais predominantes no Sul do Brasil. Nesse sentido, a

ala, que pretendia ser um espaço de empoderamento e celebração da diversidade corporal, pode ter acabado reproduzindo uma lógica semelhante à de concursos de beleza, ao privilegiar corpos gordos brancos e normativos⁸, em detrimento de outras racialidades e corporalidades.

Deixo essas perguntas em aberto e saliento que, ainda assim, tal como as outras passistas da ala plus, o desejo em participar da ala também é parte do meu processo de busca por empoderamento e por autoaceitação do meu corpo gordo, que usa roupas curtas, transparentes e justas, que balança, que samba, que rebola e que dança, (re)existindo em passarelas, ruas, carnavais, *posts* e telas afora. Por isso, a experiência e a existência da ala foram importantes no meu processo de subjetivação, enquanto mulher negra, passista e gorda – mesmo ciente da necessidade de diversas problematizações a respeito dessas buscas e desses discursos de amor-próprio, que também tenho tentado abordar aqui neste texto. Reconheço, então, que minha vivência na ala está entrelaçada a tensionamentos e ambivalências, mas é justamente nesse emaranhado que se produz uma forma situada e concreta de subjetivação.

Figura 4 – Registro do desfile ao redor da Praça XV⁹ (carnaval de 2019)



Fonte: arquivo pessoal (2019).

⁸ Aqui, entende-se como normativos os corpos gordos usados pela indústria para representar a mulher gorda bonita (leia-se plus size), que é aquela com o corpo acinturado, que veste até o manequim 52, modelo, preferencialmente branca.

⁹ Os primeiros desfiles de carnaval da cidade eram feitos nos arredores da praça XV (Alcides; Albalustro, 2024). Atualmente, todas as escolas que desfilam na Passarela do Samba Nego Quirido fazem, antes, um desfile ao redor da praça. Há, também, conhecidas festividades que acontecem durante o carnaval nesse mesmo local (como o Bloco dos Sujos, por exemplo).

Antes de prosseguir com as costuras que pretendo neste estudo, faço um parêntese para esclarecer o uso de plus size e de gorda ao longo do trabalho: o primeiro termo será utilizado para me referir ao nome da ala, ao modo como as passistas da Escola de Samba Consulado são costumeiramente chamadas, assim como autodenominação das influenciadoras gordas que atuam como modelos de campanhas publicitárias de roupas em tamanhos maiores; enquanto o segundo irá se referir às pessoas fora dos padrões de corpos socialmente impostos e será utilizado, inclusive, quando estiver me referindo às passistas e às influenciadoras.

A respeito da significação das duas expressões, plus size é um termo mercadológico voltado para o consumo de moda por pessoas acima do peso socialmente aceito como “normal”. Segundo Aires (2019, p. 23), “Ao inserirem no mercado esses indivíduos, antes invisibilizados, a comunicação de moda plus size provoca alterações significativas na formação da subjetividade e sociabilidade”. Nesse sentido, se entendermos, então, que esse termo mercadológico tem efeitos na construção da subjetividade das pessoas gordas (objeto de interesse desta pesquisa), a escolha por plus size ao invés de gorda (inclusive no contexto do carnaval e da ala do GRES Consulado) pode ter sido influenciada pelo atravessamento mercadológico no processo de reconhecimento de si. Ainda, é válido ressaltar que o termo plus size, ao que parece, é frequentemente utilizado sem o questionamento de seu significado.

Em relação ao termo gorda, Aires (2019) argumenta que este passou a ser utilizado com frequência nos movimentos de recusa dos padrões de corpos e por mulheres que buscam desconstruir estigmas, numa tentativa de ressignificar os discursos a respeito do corpo gordo, reforçando e valorizando os corpos reais, socialmente fora do imaginário de normalidade. Assim, o emprego de gorda ao invés de plus size põe em ênfase a importância de afirmação, num ato político de (re)existir, e recusa o enquadramento produzido pelo dispositivo médico que associa corpos gordos a doenças e à obesidade, num movimento de positivar corpos diversos que existem e que também (mas não só) consomem. Por conta disso, escolho utilizar o termo gorda em boa parte deste trabalho, aderindo ao termo plus size apenas nos momentos em que for necessário utilizar essa expressão.

Fecho parênteses e encerro essa (não tão) breve imersão no carnaval – espaço em que o corpo gordo performa, disputa e tensiona normas –, e passo agora à moda, outro território em que esse mesmo corpo é constante e historicamente interrogado e regulado. Tal como observado nos comentários sobre a ala plus size, no contexto da moda, a corporalidade gorda continua sendo estigmatizada e associada à falta de disciplina e de saúde, sendo frequentemente retratada

como incompatível com os padrões estéticos socialmente aceitos. Essa marca de exclusão distorce a imagem do corpo gordo, afastando-o do imaginário de corpo “desejável” (leia-se branco, magro e jovem).

Gostaria de propor aqui uma aproximação entre o carnaval e a moda, dois espaços aparentemente distintos, mas intimamente ligados. Durante os anos da ala, fizeram parte dela uma modelo plus size e a Miss Santa Catarina Plus Size 2016. Monique, a coordenadora da ala, também atuou como modelo de publicidades para uma marca de lingerie. Durante o meu tempo como passista plus da escola de samba Consulado, compartilhar aquele espaço com essas mulheres me fez igualmente começar a imaginar e cogitar outras possibilidades de cenários em que nós, gordas, poderíamos estar e ocupar, como nas propagandas de roupas – aspecto que foi aos poucos se enredando nesta pesquisa.

A partir dos novos materialismos e das relações dos discursos, dos humanos e dos não-humanos (Butturi Junior; Camozzato, 2023; Bennett, 2010; Barad, 2017 [2011]), é possível entender que as publicidades não atuam apenas como representações visuais, mas como agenciamentos materiais que co-produzem e moldam os corpos exibidos. Nessas campanhas, os efeitos de maquiagem e a edição funcionam como agentes materiais, que selecionam e destacam somente os aspectos do corpo que se deseja evidenciar – apagando ou ocultando celulites, estrias, flacidez, papadas; optando por roupas que cobrem partes específicas do corpo, como o busto, a barriga e os braços; além de outros recortes. Esse processo não é neutro, mas parte de uma performatividade material (Barad, 2017 [2011])¹⁰, em que corpo, imagem e técnica se entrelaçam para produzir uma versão controlada e limitada do corpo gordo, conforme os interesses da campanha.

No vértice entre carnaval e a perspectiva mercadológica do corpo plus size, emerge um novo tipo de *vitrine* que tem tentado uma visibilidade gorda, produzindo e performando esse corpo que consome, modela e também desfila, marcada pelo aumento de influenciadoras gordas realizando provadores de roupas em tamanhos maiores para as lojas e, ainda, compartilhando suas rotinas nas redes sociais de forma a desconstruir imaginários a respeito do corpo gordo vinculado à doença, ao descuido, à feiura, ao fora de moda, dentre outras categorias

¹⁰ A performatividade neste estudo é entendida a partir da perspectiva de Karen Barad (2017 [2011]), enquanto fenômenos em intra-ação: “Enquanto Butler concebe a performatividade como instrumento humano por excelência e o corpo como resultado de uma materialização de normas, Barad já entende, em termos performativos, a aparente separabilidade material/discursiva, objeto/observador, em um processo intra-ativo, em contínua reconfiguração” (Linhaus de Oliveira, 2025, p. 38).

de inferiorização (Jimenez-Jimenez; Arruda; Silva, 2022). No caso das lojas, elas agora ampliam suas numerações, mesmo aquelas conhecidas por suas modelagens pequenas, como as adquiridas no Brás¹¹, em São Paulo.

Considerando, pois, que o “O discurso, afinal, é um liame de coisas não discursivas, de afetos e de tecnologia maquínica” (Butturi Junior, 2019, p. 4), em que “[...] tudo, ou quase tudo, se encontra entrelaçado, incompleto, dilatado e contraído (Butturi Junior, Volkart, 2020, p. 223), de que forma, então, os emaranhados de corpos, roupas, vitrines, discursos, tecnologias identificados nessas postagens podem criar efeitos na construção da subjetividade das mulheres gordas, pensando na quantidade de mulheres que podem passar a seguir essas influenciadoras e essas marcas, na mudança no estilo dessas roupas (que agora estão mais modernas¹²), além dos movimentos de “mostrar o corpo”, numa subjetivação, que, ao mesmo tempo, também mantém algumas normalidades? Ainda que tenha observado um aumento no número de mulheres gordas nesses provadores, é notável a “predileção” das lojas, por exemplo, por mulheres com a cintura fina, preferencialmente com corpos que vestem até o manequim número 50 ou 52 e brancas, revelando a urgência de outros questionamentos emaranhados a respeito da visibilidade da mulher negra e gorda nesse arranjo.

Nesse emaranhado de lojas, roupas, marcas, corporalidades, gorduras, vitrines, posts, publicidades, discursos de autoaceitação, tecnologias e subjetividades estão as influenciadoras digitais: mulheres gordas, em alguma medida modelos plus size (já que divulgam marcas e produtos), que compartilham suas vidas, seus corpos, suas rotinas, seus atravessamentos e suas publicidades em seus perfis profissionais no Instagram. Essas publicações são acontecimentos-fenômenos em intra-ação (Barad, 2017 [2011]) e suas contas podem ser consideradas vitrines – tal como o carnaval e os desfiles de moda – e também vão além: são territórios de invenção e produção de si, de certas normalidades e de resistências, em que a corporalidade vibra e opera entre stories, filtros, legendas, algoritmos, enquadramentos, likes e afetos-efeitos (Pabón Chaves, 2024). Essas influenciadoras constroem uma estética material-discursiva do “gente

¹¹ As “lojas do Brás”, até 2022, tinham seu foco nos corpos que vestem até o manequim G (ou 42/44), com modelagens bem pequenas. No entanto, no último ano, foi possível observar o interesse de algumas dessas lojas, da grande Florianópolis, na comercialização de roupas maiores (GG, G1, G2 e G3), como é o caso da Loja do Brás de Biguaçu e a Mel Modas.

¹² Historicamente, as roupas Plus Size possuíam modelagens largas, sem muitos detalhes, com o intuito de “disfarçar” ou “esconder” o corpo gordo e, também, não seguiam as tendências de moda, além de ter um valor mais elevado, a partir da justificativa do maior uso de matéria-prima para a confecção das peças (Aires, 2023).

como a gente”, como modo de se aproximar das pessoas espectadoras-seguidoras¹³, produzindo efeitos de identificação e pertencimento em rede. Ao compartilharem rotinas, vulnerabilidades e desejos, essas influenciadoras vão além de divulgar ou vender roupas e produtos, também performam modos de existir possíveis, reconfigurando os contornos do corpo gordo e seus efeitos.

Assim, o **objetivo principal** desta pesquisa é investigar, por uma análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior; Camozzato, 2023), como o corpo gordo das mulheres se produz e é produzido no Instagram, os efeitos de sentido e os afetos-efeitos (Pabón Chaves, 2024) que ser gorda pode ter dentro do jogo tecnobiodiscursivo (Butturi Junior, 2019) que entrelaça materialidades-discursivas, tecnobiopolíticas e *assemblages* intra-ativas (Barad, 2017 [2011]) no dispositivo do corpo-gordo-plus size. Para isso, quatro perfis de influenciadoras gordas foram acompanhados no Instagram entre os meses de janeiro e outubro de 2025. Desde a minha participação na ala, em 2019, e com as minhas primeiras inquietações, passei a acompanhar mulheres gordas no Instagram, especialmente aquelas que postavam fotos de *looks*, por sentir uma necessidade de me visualizar com aquelas roupas. Percebi que, sempre que eu imaginava uma certa peça de roupa – como uma calça jeans –, imediatamente vinha, na minha cabeça, a imagem de uma modelo super magra e branca usando aquela peça. Essa normalização de corpos brancos e magros é tão profundamente imposta que atravessa a nossa subjetividade sem muitas vezes nem notarmos seu poder agentivo. Esse padrão corponormativo opera apagando nossas presenças e nossos horizontes de reconhecimento, moldando inclusive o nosso imaginário para que não nos vejamos.

Por isso, comecei a acompanhar influenciadoras gordas no Instagram nos últimos anos e isso teve efeitos material-discursivos na minha relação com o meu próprio corpo, já que eu consegui desconstruir a imagética do corpo magro como manequim das roupas que eu desejava e, a partir disso, escolher roupas que valorizavam o meu corpo (inclusive, seguir as lojas e comprar as peças indicadas por essas mulheres), emaranhando-se à construção da minha subjetividade, do meu pertencimento e autoaceitação. Ainda, passei a entender a importância

¹³Nas plataformas digitais, o dispositivo da bolha é um emaranhado intra-ativo de filtro-bolha e efeito-bolha em que “[...] a experiência online do usuário é influenciada por suas interações entre plataformas, bem como pelos seus interesses, preferências e comportamentos, tanto efetivos quanto presumidos, estabelecidos por meio de agenciamentos humanos e não humanos” (Gauterio, 2025, p. 73). Na bolha digital, criam-se espaços considerados seguros de compartilhamento, tal como uma tecnologia confessional, em rede. Ao fazer parte de determinadas bolhas, o algoritmo continua exibindo conteúdos e perfis vinculados a elas. No entanto, em perfis públicos de influenciadoras(es), é comum que pessoas de fora da bolha tenham acesso a esses conteúdos. Por isso, utilizarei a expressão espectadoras-seguidoras por entender que nem todas as pessoas que assistem aos stories de influenciadoras no Instagram de fato as seguem.

política de se situar como uma mulher gorda e o alcance disso nas redes sociais (no caso das influenciadoras); a questionar os limites de saúde e doença dos corpos gordos e magros; e a observar o crescente interesse das lojas de roupas por essas mulheres gordas, que, a meu ver, no espaço virtual, fazem parte dessa costura de subjetividade, pertencimento, autoaceitação, crítica política e dinâmicas de mercado.

Então, selecionei algumas delas para fazer parte desta pesquisa. A escolha dos perfis e das mulheres participantes se deu pelo seguinte recorte: mulheres gordas que usam manequim acima da numeração 50, com mais de 25 anos de idade; que residem no sul e no sudeste do Brasil, que têm mais de 5 mil seguidores no seu perfil na rede social Instagram e que produzem conteúdo¹⁴ sobre corporalidade e experiências de ser mulher gorda. Além disso, considerou-se também a raça/etnia dessas mulheres, com quatro mulheres brancas e uma negra. A inclusão da influenciadora negra se justifica pela necessidade de incorporar perspectivas de mulheres gordas negras, que vivenciam entrelaçamento de opressões relacionadas ao gênero, ao corpo e à raça, ampliando a pluralidade das experiências analisadas.

Para esta pesquisa, foram selecionados quatro perfis de influenciadoras digitais. A escolha desse recorte se justifica pelo fato de que, ao atingirem esse patamar de visibilidade, tais perfis podem ser compreendidos como figuras públicas digitais, cujas postagens são elaboradas com a intenção de ampla circulação, engajamento, debate social e a produção de efeitos-bolha (Gauterio, 2025). Nessa perspectiva, os conteúdos publicados por essas influenciadoras são de acesso público e não envolvem exposição de dados privados, dispensando, portanto, a submissão da pesquisa ao Comitê de Ética em Pesquisa. Desse modo, a análise contempla aspectos material-discursivos como legendas, *hashtags*, enunciados, fotos, vídeos e demais recursos visuais disponibilizados pelas autoras em seus perfis públicos. Sempre que pertinente, serão utilizados prints de postagens ou descrições detalhadas, preservando a integridade e o contexto original em que o conteúdo foi publicado.

A escolha pela rede social Instagram justifica-se pela sua relevância na construção da corpografia digital e da prática da vida *onlife* (Dias, 2016; Pabón Chaves, 2024; Floridi, 2019), ou seja, a representação do corpo e da vida no ambiente virtual por meio de vídeos, textos e pelo compartilhamento da rotina das pessoas, em que não há mais separação entre o que

¹⁴ Conteúdos aqui são entendidos como postagens sobre temáticas que envolvem corporalidade, autoaceitação, práticas de beleza, de vida saudável, de cuidado de si e autocuidado, desafios do corpo fora-da-norma (Butturi Junior, 2025) e outras *assemblages* que produzem efeitos nas mulheres gordas influenciadoras e nas espectadoras-seguidoras.

acontece no *online* e no *offline*, ou no real e no virtual (Fraga, 2024). Essa plataforma promove uma sensação de proximidade e uma experiência de “estar mais perto” das pessoas interlocutoras (nesse caso, seguidoras), possibilitando a construção de narrativas identitárias e performativas em torno do corpo gordo. A partir desse recorte, apresento, então, os perfis selecionados¹⁵, a região das influenciadoras e o número de pessoas seguidoras (em outubro de 2025) no Instagram:

Tabela 1 – Recorte da pesquisa de campo no Instagram

Influenciadora	Região	Número de pessoas seguidoras	Raça/Etnia
Diana	Grande Florianópolis	7.025	Branca
Elisa	Grande Florianópolis	13.300	Branca
Nayla	Rio de Janeiro	813.000	Negra
Laura	Rio de Janeiro	145.000	Branca

Fonte: elaborada pela autora (2025)

A **justificativa** deste estudo se dá pela necessidade de aprofundar as reflexões sobre as diversas formas de produção e circulação do corpo gordo das mulheres no ambiente digital atual, especialmente no Instagram, que se articula como um espaço para a construção de identidades múltiplas e de subjetividades corporais. Ao investigar como a corporalidade gorda se produz e é produzida por influenciadoras com grande alcance social, a partir de uma análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior; Camozzato, 2023), **a hipótese** que norteia esta pesquisa é que, por meio desses perfis *online*, o corpo gordo das mulheres não apenas resiste às normativas hegemônicas de beleza e de saúde, mas também se reinscreve e se reinventa como agente produtor de sentidos e de práticas de empoderamento e de cuidado de si, desafiando as exclusões e os enquadramentos tradicionais no espaço digital e nas dinâmicas mercadológicas da moda plus size. Nesse movimento, contudo, é preciso considerar também como tais processos podem participar de dinâmicas de normalização, deslocando fronteiras e produzindo novos enquadramentos, a partir da governamentalidade algorítmica (Butturi Junior, 2025) e de uma moralidade do corpo no digital (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025) e nas dinâmicas mercadológicas da moda plus size.

¹⁵ Neste estudo, as influenciadoras serão referidas por pseudônimos, com o objetivo de preservar suas identidades.

Para as análises, então, o percurso teórico se inicia com a arqueogenealogia e a tecnobiopolítica foucaultianas. A partir das problematizações das estratégias de exclusão ligadas às tecnologias de controle dos corpos, considera-se o modo como certos discursos, materialidades e práticas são valoradas ao invés de outras no jogo de produção de uma bio-história (Esposito, 2017). Por este motivo, tratarei dos tensionamentos das materialidades-discursivas das/sobre mulheres gordas, numa agonística que entrelaça as materialidades e produz efeitos, assim como subjetivações. Esse jogo ambivalente mobiliza discursos de amor-próprio, de autoaceitação, de cuidado de si e de empoderamento ao mesmo tempo em que reforça questionamentos a respeito de como mulheres gordas devem (ou não) ser, viver e se vestir, numa objetivação que atualiza a tecnologia de controle dos corpos e que parece ser parte do interesse midiático e mercadológico nessas narrativas e vivências situadas nas fissuras (Cunha, T., 2014).

Dessa forma, a reflexão teórica mencionada serve de base para o desenho metodológico deste estudo, que se inicia com a pesquisa documental e bibliográfica e se orienta por uma abordagem cartográfica qualitativa, entendendo que:

O cartografar não se pratica apenas no momento da escrita, quando se está juntando partes para uma composição. Ele está também no modo como o corpo da pesquisadora se distribui no espaço, o modo como percorre as distâncias entre as leituras e as experimentações, os planejamentos e os acontecimentos, como documenta isso, como muda a partir disso; como vai assim compondo uma paisagem de pesquisa, que não cessa ela mesma de muda, que é rizoma não tem centro, ramifica-se. O cartografar é também, de certa forma, deriva, pois trata-se de estar com as antenas sintonizadas para a absoluta singularidade de cada acontecimento que pode ser incorporado, relacionado, conectado (Aspis, 2021, p. 54).

Acompanho as trajetórias dessas mulheres influenciadoras há alguns anos, por isso, o percurso se constrói também por meio de conexões algorítmicas e afetivas, num movimento metodológico que evoca a netnografia (Soares; Stengel, 2021), a etnografia de tela, pautada pela atenção flutuante e pela suspensão de hierarquias entre o virtual e o real (Rocha *et al.*, 2023; Fraga, 2024), e a autoetnografia (Maia; Batista, 2020), compreendendo o processo investigativo como um percurso rizomático (Deleuze; Guattari, 1995), no qual o campo se constrói nas multiplicidades, nos atravessamentos e nas linhas de fuga, em vez de representar realidades fixas. Assim, busquei manter o olhar analítico, mas a minha trajetória pessoal se entrelaça à analítica, num gesto próximo à noção baradiana de intra-ação, na qual a pesquisadora e o campo se constituem mutuamente (Barad, 2017 [2011]).

Por se inscrever no campo da Linguística Aplicada, nos estudos do campo discursivo, esta pesquisa também se apoia em uma LA auto-reflexiva, que reconhece a heterogeneidade das/os sujeitas/os e assume o “[...] exercício de constantemente atravessar fronteiras” (Moita Lopes, 2006, p. 26). Nesse espiral, no próximo capítulo, serão apresentados os conceitos fundamentais a respeito dos novos materialismos e das relações dos discursos, dos humanos e dos não-humanos, com o propósito de produzir provocações sobre os corpos gordos, o virtual, os enunciados e suas *vitrines*: como o corpo se produz e é produzido dentro da dinâmica de digitalização da vida e da construção das narrativas *on-line* de si (Pabón Chaves, 2024)? Quais os efeitos de sentido que ser ser gorda, ser influenciadora e ser modelo podem ter dentro do jogo que envolve as materialidades, os discursos, as tecnologias e as subjetivações? Sequencialmente, as discussões sobre gênero serão agregadas por ser este elemento constitutivo das experiências e das formas de se enunciar e se produzir dessas mulheres no digital. Os estudos feministas e ciberfeministas (Butler, 2003, 2015, 2018; Haraway, 1995, 2004, hooks, 2015, 2019), amefricanos (Gonzalez, 1984, 1988), influenciados por perspectivas interseccionais e suas críticas contemporâneas (Creenshaw, 2002; Collins, 2017; Puar, 2013), decoloniais (Lugones, 2020) e do corpo gordo (Jimenez-Jimenez, 2020; Arruda, 2019; Aires, 2023; Orbach, 1994 [1978])¹⁶ são fundamentais para compreender como a corporalidade gorda – atravessada por enquadramentos de raça, classe, idade e performatividade material (Barad, 2017 [2011]) – se desloca de forma ambígua entre os discursos de beleza, de liberdade e de consumo. Essa corporalidade, ainda, pode articular estratégias de manutenção que acionam e reproduzem práticas normativas na dinâmica das redes sociais, por exemplo.

Antes de prosseguirmos, é importante esclarecer o recorte adotado. A fim de dar conta das reflexões propostas neste estudo, optei por alguns caminhos teóricos dentro dos estudos feministas: os gordos, os negros, periféricos e decoloniais. O fato de não me aprofundar em outras teorias de gênero – como a das mulheres do campo, das lésbicas, das prostitutas, das indígenas, das com deficiências, *queer*, entre outras – não deslegitima as suas urgências e contribuições, pois há a necessidade de pensar nas diferenças sem causar uma superinclusão de uma opressão em relação às demais (Creenshaw, 2002). Meu esforço aqui é pensar o gênero, o corpo, a raça e a classe como inseparáveis, atravessadas por materialidades, afetos¹⁷ e forças

¹⁶ Aqui, foram mencionadas apenas algumas das autoras que serão mobilizadas nesta articulação das mulheres gordas e do gênero ao longo da pesquisa.

¹⁷ Neste estudo, entende-se afeto como força relacional que emerge dos encontros, entrelaça sentidos, práticas, formas de agir, e produz efeitos (Puar, 2013; Barad, 2017 [2011]).

históricas, questionando tanto os sentidos atribuídos ao gênero nos discursos que o mobilizam quanto as formas implícitas pelas quais tais percepções são ativadas e sustentadas socialmente (Scott, 1995).

Na costura com o capítulo anterior, segue-se uma discussão a respeito da regulação dos corpos, dos seus regimes alimentares, das medicalizações e da produção da obesidade como doença, influenciando no que se entende por corpo saudável e por corpo perfeito e que atravessam as relações das mulheres gordas com as suas corporeidades e gorduras, num controle tecnobiodiscursivo (Butturi Junior, 2019) dessas corporalidades e subjetividades. A respeito dos jogos de poder que estão inscritos nos discursos sobre as gordas, há deslocamentos de sentido do que se entende por corpo saudável e corpo bonito, os quais acionam/solicitam enunciados de autoestima e de amor próprio a partir de certos interesses mercadológicos que parecem atuar no interior dos movimentos de *body positive*, com o slogan da “representatividade” na vitrine e do corpo gordo produtivo, que treina e cuida da alimentação, aspectos que também carecem ser indagados. Finalizo, então, com as considerações e o percurso construído e as possibilidades que permanecem em aberto.

Antes de seguir adiante, gostaria de enfatizar que, ao empregar o termo Instagram-*vitrine* neste estudo, não me refiro a uma noção esvaziada de vitrine comercial, associada a consumo rápido, exposição mercadológica ou panfletarismo publicitário. O que está em jogo é compreender a plataforma como um espaço agentivo de visibilidade, no qual ver e ser vista constitui também uma prática de subjetivação. À luz de Foucault (2014a), trata-se de uma semiotécnica: uma tecnologia de si que opera simultaneamente como dispositivo de exposição e campo de invenção de modos de existir. Nesse ambiente, mulheres gordas “reais” encontram outras mulheres gordas “reais”: veem barrigas, gorduras, celulites, flacidez, relatos de gordofobia, esforços para (re)existir em meio às vulnerabilidades; veem, pois, tentativas de aceitação do corpo e buscam referências em provadores plus size para imaginar outras possibilidades de vestir-se e de habitar o próprio corpo. É nesse sentido ampliado – e não apenas comercial – que utilizo Instagram-*vitrine*, como espaço contemporâneo de visibilidade e subjetivação, em especial para mulheres gordas influenciadoras. Nessa perspectiva, as plataformas digitais não são apenas cenários neutros de exposição; elas funcionam como verdadeiras passarelas virtuais, em que corpos, imagens, discursos e afetos se encontram e se agenciam.

Considerando que há possibilidades, corporalidades, subjetividades e materialidades diversas, é importante ressaltar que este estudo propõe reflexões e provocações a partir de uma

perspectiva ou fragmento no interior dos dispositivos analisados, sem desconsiderar a existência de outras, entendendo os saberes como parciais e localizados (Haraway, 1995) e concordando que:

[...] todos os olhos, incluídos os nossos olhos orgânicos, são sistemas de percepção ativos, construindo traduções e modos específicos de ver, isto é, modos de vida. Não há nenhuma fotografia não mediada, ou câmera escura passiva, nas explicações científicas de corpos e máquinas: há apenas possibilidades visuais altamente específicas, cada uma com um modo maravilhosamente detalhado, ativo e parcial de organizar mundos (Haraway, 1995, p. 22).

2 OS EMARANHADOS DE UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS

Neste capítulo, me dedicarei à construção do emaranhado teórico deste estudo, na tentativa de uma análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior; Camozzato, 2023) sobre as mulheres gordas influenciadoras digitais no Instagram. O ponto de partida será a arqueogenealogia foucaultiana por esta oferecer caminhos de compreensão sobre as ambiguidades dos discursos, em sua polivalência tática (Foucault, 2017), assim como a respeito da produção de saberes sobre os corpos gordos, ora como sinônimo de obesidade e doença, ora vinculado a um bioempoderamento (Silva, 2021), que produz efeitos de natureza e verificação de si no digital. Por essa perspectiva arqueogenealógica, tomo o dispositivo do corpo gordo-plus size como ponto inicial de análise, entendendo dispositivo como

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (Foucault, 2007, p. 244).

Acrescento, ainda, a perspectiva de Agamben a respeito do dispositivo por sua relação com a subjetivação: “[...] os dispositivos visam através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, a criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua ‘liberdade’ enquanto sujeitos no processo mesmo do seu assujeitamento” (Agamben, 2014, p. 46-47). O elo aqui é do corpo gordo que opera na construção de uma verdade de si das mulheres e também se torna *vitrine*, a partir de certas padronizações do que é ter um corpo gordo socialmente “tolerado” – que é o corpo produtivo das modelos plus size –, num imaginário de liberdade e de aceitação, que produz, por consequência, um desejo de autocuidado e de subjetivação das mulheres gordas, tanto das influenciadoras digitais quanto das mulheres dos “bastidores” da vida, aquelas que estão em todos os lugares e que as suas corporalidades não são consideradas bonitas e nem aceitas. Por isso, ao chamar de dispositivo do corpo gordo-plus size, faço uma provocação para evidenciar o tensionamento entre os corpos múltiplos das mulheres gordas “reais” e os corpos padronizados da modelo plus size, de cintura fina, que tem suas fotos editadas para remover todas as “imperfeições” – estrias, celulites, flacidez, excessos de gorduras. O efeito de ambiguidade se estabelece quando esses registros editáveis tornam-se o desejo das mulheres gordas reais, operando como parâmetro de valoração de si e produzindo efeitos de inadequação, comparação constante e reforço de certas normalidades: para ser uma gorda considerada bonita e aceita, é necessário ter a cintura fina,

não ter flacidez e outras “imperfeições”, o peito não pode ser muito grande e nem muito caído. Nessa costura, também é exigido que esse corpo seja produtivo, atrelado à perspectiva de saúde e eficiência (ainda que, como se verá, haja muitas ambiguidades nos entendimentos do que é ser saudável). Essa exigência é reafirmada quando as influenciadoras digitais (que atuam como modelo plus size) compartilham suas rotinas “ativas” como parte de suas publicidades.

Visto que “Deslocamentos no dispositivo exigem, como é sabido, novas formas de ser sujeito” (Butturi Junior, 2016, p. 60), nesse dispositivo do corpo gordo-plus size, me atentarei ao jogo ambíguo dos discursos sobre-das mulheres gordas, por operar na produção de subjetividades – com a exaltação da aceitação e do empoderamento – ao mesmo tempo em que pode reforçar estereótipos e criar outros – por meio dos discursos de libertação, de representatividade e de diversidade, que têm sido foco dos mercados midiáticos e mercadológicos, mantendo, mesmo assim, certas normalidades. Nesse jogo entre poder e resistência, o corpo opera tanto como resistência quanto como um modo de poder (Foucault, 2007). Há uma agonística entre poder e resistência que, em sua polivalência tática, produz jogos de verdade nos quais: “Os corpos [...] estão submetidos a uma rede complexa de poderes, sobre os quais se produzem e contra os quais resistem” (Butturi Junior, 2020, p. 14). Essa relação é intrínseca e agonística, pois,

É através da articulação de pontos de resistência que o poder se espalha pelo campo social. Porém, é também através da resistência que o poder é rompido. A resistência é, ao mesmo tempo, um elemento de funcionamento do poder e uma fonte de perpétua desordem (Dreyfus; Rabinow, 1992, p. 162).

No jogo ambivalente das práticas discursivo-materiais-corporais, quando as mulheres buscam romper os padrões de magreza, produz-se resistências. Na medida em que essas resistências se acentuam, fazendo parte dos movimentos de liberdade dos corpos, por exemplo, é possível perceber uma normalização em tais práticas. Por conta disso, esses movimentos de “liberdade” dos corpos exigem desconstruções constantes das mulheres que decidem romper com os padrões socialmente impostos, pois, na tentativa de escapar do poder, outros micropoderes (Foucault, 2007) emergem e criam, por exemplo:

[...] uma imagem de mulher que agrada ao capitalismo atual: mulher que se crê independente e poderosa, pois consome tempo e dinheiro para se fortalecer enquanto mais feminina, mas, ao mesmo tempo, reforça feixes que contribuem para a sua constante submissão à imagem de si mesma, que foi imposta de fora e por padrões masculinos e do mercado (Sciré *apud* Giampá, 2016, p. 44).

Nessa rede de poderes que captura e enquadra as mulheres, tem-se as estratégias tecnobiopolíticas de controle da vida e dos corpos. Foucault (2005) descreve a governamentalidade biopolítica enquanto tecnologia de controle que incide tanto sobre o corpo

individual quanto o coletivo. Antes dela, na sociedade disciplinar, entre o final do século XVII e início do XVIII, há um interesse maior em tecnologias voltadas ao controle dos corpos:

[...] procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho (Foucault, 2005, p. 288).

Na governamentalidade biopolítica, essas tecnologias são incorporadas e ampliadas, deslocando o olhar do corpo individual para o corpo-população. A partir da segunda metade do século XIX, a vida se torna um problema político central (Esposito, 2017). Foucault (2005), então, destaca que uma nova forma de governo emerge quando o corpo individual passa a ser articulado ao problema da população, que começa a ser controlada por meio de indicadores de natalidade e mortalidade, políticas de higienização, condições de salubridade e outras estratégias voltadas ao controle das doenças: “[...] o corpo vira interesse político e, por isso, torna-se o lugar onde o poder incide” (Monteiro, 2020, p. 80), num processo de *estatização do biológico* (Foucault, 2005).

No deslocamento da centralidade do corpo individual – da sociedade disciplinar – para o junção social-individual – da sociedade normalizadora (Foucault, 2005) –, passam a operar, ao mesmo tempo, as tecnologias de disciplina e de regulamentação, de modo que “[...] os mecanismos disciplinares do poder e os mecanismos reguladores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos reguladores da população, são articulados um com o outro” (Foucault, 2005, p. 299). Nesse cenário, surge a população enquanto categoria de regulação “[...] da ordem do político e do científico, biológico e de poder” (Foucault, 2005, p. 299). É nesse ponto que o racismo – desenvolvido pela perspectiva colonial de disputa, dominação e morte –, se inscreve como elemento estruturante da biopolítica:

[...] tirar a vida, o imperativo de morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização (Foucault, 2005, p. 306).

A biopolítica, então, opera por meio de uma cisão racializante em que as vidas são categorizadas em mais ou menos dignas de atingirem o valor biológico de “humanas”. Na

governamentalidade biopolítica foucaultiana, esse novo arranjo de governo da vida se assenta sobre o racismo de Estado e se manifesta pela retirada de garantias, assistências e condições de vida àquelas pessoas postas à margem. Esse processo de racialização, vulnerabiliza “[...] as vidas/corpos/sujeitos marcados pelo gendramento, pela racialização, pela variabilidade funcional, pela estranheza, pela abjeção, pela incidência de diferenciais de precarização” (Camozzato, 2024, p. 83-84). A racialização produz formas de exceção que, no dispositivo da obesidade (Faxina, 2018), estabelece quem é ou não saudável. Por esse viés, a imposição e a manutenção do padrão de corpo magro produzem a regulação dos corpos, a partir de tecnologias, discursos, algoritmos, fármacos e vitrines – controle tecnocorporal e discursivo (Butturi Junior, 2019). Interessa-me aqui discutir os tecnocorpos gordos, mirando nos efeitos tecnobiodiscursivos (Butturi Junior, 2019), nas subjetividades e em suas relações, enquanto “nós em uma rede” (Foucault, 2007).

Nesse ponto, trago para o diálogo a discussão de Deleuze (1992) a respeito da sociedade contemporânea de controle. A partir da descrição foucaultiana das sociedades disciplinares, o autor explica que o controle se caracteriza por moldagens em constante deslocamento. Por isso, “[...] a empresa substituiu a fábrica, a formação permanente substituiu a escola e o esforço contínuo torna-se uma exigência comum” (Monteiro, 2020, p. 83). Nesse regime, “[...] nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal” (Deleuze, 1992, p. 225-226). Nesse emaranhado, “[...] os indivíduos tornam-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornam-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’” (Deleuze, 1992, p. 226). Assim, também a subjetividade passa a ser governada por meio de tecnologias que operam sobre o corpo individual e sobre os fluxos populacionais de modo contínuo e difuso. Com base em Deleuze, Lazzarato (2006, p. 61) acrescenta que tais sociedades funcionam como multiplicidades, nas quais “[...] os indivíduos e as classes nada mais são do que a captura, a integração e a diferenciação da multiplicidade”.

Olhemos, pois, para a reconfiguração das tecnologias de controle a partir de novas formas de governamentalidade, operadas por arquiteturas algorítmicas. Nessa esteira, “[...] a normatividade deve ser pensada de modo produtivo, que digam respeito a uma expansão dos saberes e das formas de existência a partir do digital: as mais produtivas devem ser aquelas que inventam novas formas” (Butturi Junior, 2025, p. 300). Na governamentalidade algorítmica (Butturi Junior, 2024, 2025) tem-se a lógica de produção do sujeito dividual, que opera pela

modulação contínua dos comportamentos possíveis no digital. É nessa trama que vemos emergir:

[...] novos dispositivos e sua capacidade de coleta e de cálculo (Rouvroy, 2020) e a produção não de sujeitos individuais, mas de *dividuais*, como apostava Deleuze (2012): perfis, não indivíduos, sobre os quais é preciso se prever comportamentos, reações e toda sorte de afetos. Essa operação de criação de perfis “hiperindexado” como feixe de relações e respostas possíveis é o modo pelo qual se podem modular comportamentos e produzir técnicas mais finas e invisíveis de governo (Henmann, 2021) (Butturi Junior, 2025, p. 300).

Assim, o espaço virtual também atua como tecnologia de controle, uma vez que as relações de poder passam a ocorrer nas dinâmicas digitais. Como observa Pabón Chaves (2024), tanto a internet quanto as redes sociais digitais constituem esferas específicas de exercício do poder que funcionam simultaneamente conectadas. Em razão disso, tal “[...] forma de governo da vida digital acaba também por colocar em suspenso os limites que categorizam uma ontologia *on e off line*” (Butturi Junior, 2025, p. 300). Não há, então, fronteiras nítidas entre o real e o virtual, como já dito. Essa suspensão dos limites ontológicos também dialoga com a crítica pós-humanista de Braidotti (2024 [2018]), para quem os modos de existência contemporâneos já não podem ser pensados sob a lógica do sujeito humanista clássico, mas como processos relacionais e multilocalizados. Esse cenário revela, como nos mostra Butturi Junior (2025, p. 302), a emergência de processos simultâneos que entrelaçam: “[...] i) a produção de agrupamentos dividuais por efeitos-bolha; ii) os limites borrados do *onlife*; iii) o recrudescimento do controle na plataformização da vida”.

Trata-se de uma forma de governamentalidade que não opera apenas sobre sujeitos humanos, mas sobre ecologias híbridas compostas por dados, plataformas, algoritmos, objetos, imagens e fluxos informacionais que modulam comportamentos e modos de existir. Assim, “a estrutura das plataformas afeta, modifica e cria coisas no mundo” (Gauterio, 2025, p. 87). Portanto, para considerarmos neste estudo os efeitos dos nós tecnobiodiscursivos (Butturi Junior; Camozzato, 2023), é necessário olharmos para o campo em que governamentalidade e agência se imbricam, nas intra-ações entre materialidades e discursos. Bennett (2010) propõe pensarmos a respeito da agência dos humanos e não-humanos num emaranhado que produz efeitos no mundo. Nessa perspectiva, tudo e todas as coisas possuem agência, chamada por Bennett (2010, p. 24, tradução nossa) de *assemblage*:

[...] As assemblages não são governadas por uma central: nenhuma materialidade ou tipo de material tem competência suficiente para determinar de forma consistente a trajetória ou impacto do grupo. [...] Cada membro e

proto-membro do agenciamento possui uma certa força vital, mas há também uma efetividade própria do agrupamento como tal: uma agência do agenciamento.

Sob esse olhar, as *materialidades vibrantes* (Bennett, 2010, tradução nossa) também dizem respeito às coisas por produzirem efeitos, tal como o Instagram, a pose, a roupa, a legenda, a publicidade e a narrativa, nesta análise que proponho, fazem parte da materialidade que se emaranha aos discursos das/sobre as mulheres gordas. Esses elementos têm funcionamentos que articulam práticas, discursos, tecnologias e processos de subjetivação e produzem efeitos de pertencimento ou não a determinado grupo ou contexto social; de bem ou mal-estar com o próprio corpo, a partir de uma moral do corpo (Foucault, 2010; Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025), de valorização ou não do corpo gordo e de que modo essa valorização é produzida; da relação com a comida (com as gorduras, as vitaminas, os líquidos e os açúcares); dos inchaços, dos pesos e dos ciclos. A agência

[...] é distribuída entre o que é da esfera do vivente (pensado como corpo, como resto, como zoé, como não/mais que/outro que/humano, mas também como *potentia*) e o que é da esfera dos discursos, da linguagem, das técnicas em uma horizontalidade rizomática, cara as dispositivos, aos emaranhados e aos fenômenos (Camozzato, 2024, p. 86).

No caso dos ensaios fotográficos, das publicidades e dos provadores *fashions*¹⁸, os corpos das modelos compõem o “cenário” da propaganda pretendida pela empresa que contrata esses serviços, juntamente com o tamanho, o caimento e o estilo das roupas, a escolha do penteado, da maquiagem, dos sapatos e dos acessórios, além das poses usadas e da proposta da campanha. Todos esses elementos constroem uma certa “narrativa” e um enquadramento que desperte nas clientes o desejo pelo produto – no jogo do consumo – e coexistem na relação das mulheres gordas com os seus corpos, como conjunto de agentes (Bennett, 2010) num emaranhado de *vitrines*, subjetividades, roupas, corpos e discursos, acontecimentos-fenômenos em intra-ação (Barad, 2017 [2011]). Nesse sentido,

[...] “coisas”, “corpos”, “organismos”, “objetos” isolados, cujas fronteiras estão estabelecidas por si, para pensar a mundialização (*worlding*) como uma *assemblage* intra-ativa definida justamente em sua relacionalidade. Intra-ação, aqui suplanta a noção de interação, uma vez que nenhum elemento de uma relação é prévio em relação ao outro e as fronteiras de um fenômeno se definirão de modo dinâmico e local. Chegamos ao discurso: intra-ativa será a

¹⁸ O provador *fashion* consiste em uma apresentação das roupas para que as pessoas possam ver melhor os detalhes (Alano, 2022). Todas as peças são divulgadas nos *stories* da loja e, no caso das influenciadoras, também em seus perfis profissionais, já que o foco é o maior alcance de visualizações e, em consequência, de vendas, num efeito-bolha (Gauterio, 2025).

relação entre práticas discursivas e fenômenos materiais (Butturi Junior; Camozzato, 2023, p. 13).

Assim, os gestos, as legendas, as poses, as postagens e as imagens dessas mulheres podem ser lidos como performances afetivas do corpo-tela (Martins, 2021), inscrições em movimento que produzem e reinscrevem modos de existir no emaranhado digital. Nessa proposta de emaranhado e mistura, olhemos um pouco para a Figura 5, que faz parte do ensaio feito pela ala plus size do GRES Consulado, no final de 2018. O registro foi feito no Mercado Público, no centro de Florianópolis, que é um lugar da tradição, inclusive para o Carnaval.

Figura 5 – Ensaio fotográfico das passistas plus size do GRES Consulado



Fonte: *print* do Instagram (2018).

Olhando para a foto, proponho algumas indagações a respeito de como ela foi produzida e dos seus efeitos afetivos-performáticos: a escolha da pose e da postura; a disposição das passistas; a escolha da maquiagem, do penteado, do modelo e do comprimento dos shorts e das saias, pelo uso da camiseta da ala e dos acessórios, como os brincos, o turbante e as flores no cabelo, além dos saltos, sua altura – que também atravessa/é atravessada pelo peso e as gorduras, por conta da sustentação, do quanto a pessoa consegue aguentar com aquele salto –, a sua grossura e cor). Nessa composição, há também o sorriso e os efeitos desejados de expressão facial-corporal: timidez, empoderamento etc., que se articulam com os outros elementos mencionados.

Considerando, pois, que consiste em uma foto de ensaio fotográfico, “aspectos negativos” não aparecem, as celulites, a papada, a flacidez – dos braços, das pernas, das coxas, da barriga, da bunda e dos seios – são cobertos pelas camisetas, que, assim, escondem, características dessa corporeidade que poderiam ser consideradas “imperfeições”. Essa edição também clareou os tons de pele e uniformizou esses rostos. Há que se considerar, também, nesses novos materialismos, os inchaços, as dores, o suor, o peso, esses internos que influenciam nas passistas, na foto e nos desfiles, e há “[...] vitalidade energética dentro de cada uma dessas coisas” (Bennett, 2010, p. 10, tradução nossa). Assim, as relações entre esses elementos movimentam e perpassam por uma série de materialidades humanas e não-humanas, incluindo também os efeitos na construção da subjetividade e da autoaceitação. Nesse contexto e nessa mistura de materialidades-corporalidades, há alguns questionamentos a respeito das mulheres gordas e passistas que me levaram a este estudo: o que é ser gorda? Quais critérios torna uma pessoa gorda e o que muda para essas mulheres, na vida, na alimentação, no corpo e na subjetividade? Além de serem gordas, o que elas são?

Nos últimos anos, discursos de valorização do corpo gordo têm se popularizado nas redes sociais, especialmente no Instagram. Na senda desses discursos, nota-se um aumento de vitrines exibindo manequins com roupas em tamanhos maiores – como é o caso de lojas como a Planetta (conhecida na Grande Florianópolis) e, nacionalmente, lojas de departamento como a Renner –, além de mulheres gordas realizando divulgações e publicidades virtuais de marcas diversas e, também, (como é o caso dos provadores *fashions*) de lojas de roupas que, agora, vendem tamanhos maiores. Esses deslocamentos corporais-generificados revelam uma ambiguidade escorregadia (Haraway, 1995). Vemos, então, o interesse mercadológico por corpos gordos e, não à toa, observam-se mudanças (de certa forma improváveis até poucos anos atrás) nas numerações de lojas que comercializam vestuários do tipo *fast fashion*¹⁹, que tradicionalmente vendem roupas nas numerações consideradas padrões – do PP ao GG – e que, agora, contratam mulheres gordas para as suas publicidades e incluem manequins Plus Size em suas vitrines e mídias, atendendo a essa nova urgência, num controle da diferença (Lazzarato, 2006).

Tais lojas, até então não especializadas em roupas grandes, parecem “navegar” nos discursos de visibilidade e de representatividade, comum nos movimentos de liberdade dos corpos, e nos seus efeitos. Por esse viés, ao considerarmos as mulheres gordas nas *vitrines*

¹⁹ *Fast fashion* é um modelo de produção de roupas em grande escala e em tempo recorde, que utiliza tecidos com fibras químicas não duráveis e custos reduzidos, inclusive em mão de obra (Zanfer, 2024).

onlife, o corpo enquanto agência cria efeitos: na autoaceitação de outras mulheres gordas; na indústria, que cria e confecciona roupas com modelagens maiores e mais modernas, e, por consequência, produz uma rede de saberes (também mercadológicos) sobre esses corpos: “[...] o poder da coisa surge tanto dos corpos inorgânicos quanto dos orgânicos” (Bennett, 2010, p. 11, tradução nossa). Há, então, um “[...] emaranhado indissociável entre agentes envolvidos em um fenômeno cuja consistência é a indeterminação ontológica – o discurso e a materialidade, os sujeitos e os objetos, os dispositivos e as mediações” (Camozzato, 2025, p. 2). O discurso, nessa perspectiva, intra-age com corpos, gorduras, virtualidades e narrativas, gendradas pelo gênero e a raça, produzindo efeitos de visibilidade, normatividade e subjetivação. Ressalto, pois, a racialidade ao observar que a maioria dessas mulheres gordas que estão “na *vitrine*” são brancas, o que evidencia a permanência de hierarquias, os limites da representatividade e a manutenção de certas normalidades.

Vou-me, na seção seguinte, à agência do algoritmo, à plataformação da vida no digital (Gauterio, 2025) e à governamentalidade do *onlife* (Butturi Junior, 2025). Nessa costura, “As redes sociais podem ser lidas como agenciamentos maquínicos normalizadores” (Butturi Junior, 2025). Desse modo, no contexto da plataformação da vida digital, a internet deixa de ser apenas uma infraestrutura de comunicação para tornar-se um espaço dotado de agência própria. A estrutura das plataformas, portanto, não apenas media a experiência dos sujeitos, mas, em sua materialidade vibrante, cria efeitos e produz subjetivações, sensações de pertencimento, refúgio e validação – especialmente em contextos digitais marcados pela polarização e circulação de discursos de ódio (Gauterio, 2025).

Tal regime se enraíza na própria camada lógica da internet, organizada por protocolos como o TCP/IP, que viabilizam a circulação global de informações e a conexão entre múltiplos agentes humanos e não humanos na web (Gauterio, 2025). Ao apresentar as modificações estruturais da web de um modelo estético e unidirecional para “[...] uma plataforma de arquitetura interativa e altamente conectada” (Gauterio, 2025, p. 57), Gauterio (2025) evidencia a *assemblage* da web 4.0, que integra “[...] o online a elementos e atividades da vida cotidiana” (p. 57). A experiência online, assim, é continuamente afetada e afetiva pelas/nas interações entre plataformas e pelos interesses, preferências e comportamentos das pessoas usuárias. Isso ocorre porque

[...] as interfaces visíveis e invisíveis das plataformas online – ou seja, a infraestrutura que vai desde a arquitetura computacional das plataformas, os protocolos, as formas de conexão entre usuários, até os metadados gerados na

navegação e os algoritmos subjacentes a ela – informam e agem sobre a experiência e a performance dos que delas participam (Gauterio, 2025, p. 73).

Nos espaços digitais de compartilhamento, as buscas não retornam resultados universais, mas ordenamentos personalizados. Assim, certas informações aparecem, enquanto outras são invisibilizadas, compondo configurações aparentemente singulares de acesso e experiência. Tal fenômeno integra a chamada bolha de filtros (Pariser, 2011) e produz efeitos-bolha, isto é, o agrupamento recursivo, a partir da seleção e da recomendação de postagens, de pessoas usuárias e conteúdos por meio de intra-ações entre humanos e não humanos (Gauterio, 2025). Nesse emaranhado, os aplicativos e os celulares também são vibracidades agentivas, que operam “[...] na construção do que pode e não se pode ser no app (que redundam em restrições de toda sorte)” (Butturi Junior, 2025, p. 304). É nesse ponto que se torna necessário deslocar o foco das dinâmicas informacionais para os efeitos que tais intra-ações produzem nos corpos. Assim, passo à análise da corpografia digital (Dias, 2016) e do tecnocorpo gordo (Butturi Junior, 2025), compreendendo como as materialidades vibrantes se articulam à produção de subjetividades em plataformas digitais como o Instagram.

2.1 CORPOGRAFIA DIGITAL, TECNOCORPO GORDO E MATERIALIDADES VIBRANTES EM INTRA-AÇÃO

Como venho debatendo, as redes sociais são *assemblages* e também produzem efeitos nas construções dos corpos, tanto idealizados quanto reais. Nesse sentido, o corpo excede a dimensão orgânica e individual: “Como Haraway observa, o corpo não termina na pele. Deixamos rastros de DNA aonde quer que vamos; vivemos com outros corpos dentro de nós, micróbios e bactérias; estamos em meio a forças, afetos, energias; somos compostos de informação” (Puar, 2013, p. 357). Assim, o corpo gordo não pode ser compreendido apenas enquanto biológico, mas como tecnocorpo (Butturi Junior, 2019, 2025) emaranhado a telas, algoritmos, plataformas, imagens, objetos e discursos. Nesse arranjo, o virtual é entendido como tecnologia de controle, na qual “[...] as relações de poder se expressam pela ação a distância de uma mente sobre a outra, pela capacidade de afetar e ser afetado dos cérebros, mediatizada e enriquecida pela tecnologia [...]” (Lazzarato, 2006, p. 76). Assim, “Tanto a internet quanto as redes sociais digitais constituem instâncias distintas do poder que funcionam simultaneamente conectadas entre si” (Pabón Chaves, 2024, p. 56). Nessa esteira, entram em cena formas de territorialização *online*: “[...] em que processos de dominação e servidão se

associam e criam efeitos na intra-ação entre humanos e não-humanos” (Butturi Junior, 2025, p. 304).

Ao analisar a relação das mulheres e das redes sociais digitais, Pabón Chaves (2024), a partir de Floridi (2019), nos mostra que há uma digitalização da vida que perpassa a extimidade ou exposição de si no mundo *onlife*, no qual não há barreiras entre o real e o virtual e entre o público e o privado. Na produção de efeitos no universo virtual,

[...] a *inscrição* do corpo na forma material do dizer dessas redes sociais se dá por meio de projeções de ícones, imagens, gifs, letras, links, hashtags, que constituem a “unidade de sentido” (Orlandi, 2001, p. 73) num “compósito heterogêneo”, como define Paveau (2015), produzindo uma estrutura digital do sentido, por meio de uma digitalidade: aquilo que faz circular os conhecimentos armazenados na memória metálica. A digitalidade diz respeito, portanto, à circulação em diferentes formatos e dispositivos daquilo que está em estado digital (Dias, 2016, p. 13-14).

Neste estudo, o uso do virtual e a escolha de publicações do Instagram se justificam pelo espaçotempomaterialização (Barad, 2017 [2011]) emaranhada nas redes sociais e seus efeitos nas/sobre as mulheres gordas. De acordo com a autora, o espaço, o tempo e a materialidade são elementos inseparáveis dentro do fenômeno, manifestando-se numa uma des/continuidade agencial (Barad, 2017 [2011]). Ainda à luz da autora, nessa “multiplicidade diferenciante”, é necessário considerar a corpografia, entendida como a “[...] textualização do corpo na letra, na tela, pelo afeto, produzindo uma escrita (e um corpo) afetada pelo digital” (Dias, 2016, p. 12). Essa corpografia se insere no processo intra-ativo tecnobiodiscursivo: dos provadores *fashions*; dos *publiposts*²⁰; dos *Stories* compartilhados; das publicações no *feed*; na forma das modelos se posicionarem para exibir os detalhes das roupas; dos efeitos-*photoshops* nas publicações, dos enunciados mobilizados para estabelecer conexão com o público-alvo; dentre outros elementos no interior desse arranjo.

Desse modo, a partir dessa perspectiva neomaterialista pós-humanista que considera a agentividade das coisas não humanas (Barad, 2017 [2011]), é importante enfatizar que “[...] não basta com pensar de maneira unidirecional que nossa relação com as tecnologias afeta unicamente a vida humana” (Pabón Chaves, 2024, p. 57), já que há também efeitos nas tecnologias, nas máquinas, na algoritmização e na cibercultura:

[...] os dispositivos tecnológicos, a internet e as atividades discursivas, materiais e informacionais que nos permitem habitar tais ecossistemas digitais, não são meros instrumentos da comunicação entre humanos. Estes constituem o encadeamento-desencadeamento de agências humanas e não

²⁰ *Publiposts* são propagandas da marca, pagas monetariamente, por meio de permuta ou envio de produtos (Cebrian, 2015).

humanas, entendidas em sua capacidade de produzir sentido, de produzir efeito (Pabón Chaves, 2024, p. 32).

Além disso, a materialização de corpos nas redes sociais, especialmente o das mulheres, revela a trama vibrátil de produção digital e de construção de subjetividades. Ao mesmo tempo em que as influenciadoras digitais, como Alexandra Gurgel, procuram desconstruir estereótipos, elas também participam do processo de normalização da ideia de que o corpo é algo a ser moldado e continuamente otimizado para atender às expectativas estéticas e de saúde. Essa ambiguidade reforça o caráter afetivo-performático da construção identitária nas redes sociais, no qual a busca por aceitação, seja por um corpo magro ou gordo, segue a lógica tecnobiopolítica e de consumo.

Alexandra Gurgel, conhecida por sua defesa do corpo gordo “real”, recentemente passou pelo processo de emagrecimento e o justificou com base na busca pela saúde. Tal discurso, cada vez mais recorrente entre as adeptas das novas tecnologias de emagrecimento – que serão apresentadas mais à frente –, parece integrar o jogo polivalente e ambíguo que combina a busca por um corpo saudável com o impulso por um emagrecimento estético. Ele evidencia a rede de poderes que captura e enquadra as mulheres, na qual o corpo é simultaneamente um campo de disputa, de consumo, de produção de uma verdade do corpo (Foucault, 2017; Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025; Sant’Anna, 2003; 2016). Nesse nó, parece haver uma banalização do ativismo gordo nesse movimento *bodypositive* que “surfa” no mercado e se articula ao capitalismo. Assim sendo, as redes sociais e as influenciadoras, ao mesmo tempo que estabelecem e solicitam territorialidades para a pluralidade corporal, também reforçam a busca por corpos saudáveis e esteticamente agradáveis, como forma de capital simbólico.

Não por acaso, Denise Bernuzzi de Sant’Anna (2020, p. 3) observa que a vigilância sobre o corpo e os produtos utilizados para embelezamento aumentaram significativamente nas últimas décadas:

Mudaram os produtos, os tratamentos, as referências científicas, mas também aumentou a nossa vigilância em relação a partes do corpo outrora insondáveis, desconhecidas. No caso do embelezamento feminino, basta pensar que os produtos de beleza cabiam em cima de uma penteadeira, os gastos com a beleza e a higiene eram bem menores, havia menos produtos, menos propaganda a respeito, mais receitas caseiras. O corpo também mostrava-se menos sem roupa. Hoje exige-se uma beleza que ultrapassa as barreiras das roupas, atinge a pele, desce pela virilha, alcança as dobras do sexo, seus pelos, sua tonicidade... tudo se passa como se houvesse cada vez menos zonas “em resguardo” da tentativa de tornar tudo no corpo absolutamente fotogênico. Até mesmo a ideia da feiura, da deselegância, do “fora da moda”, da diversidade,

do inusitado, cedem aos apelos do medo de não caber na exigência de fotogenia *full time* que assombra a nossa sociedade. Basta ainda lembrar que, no passado, nós nos víamos muito menos no espelho. Havia uma quantidade bem menor de espelhos nas casas e fora delas. Ver-se constantemente, cada vez mais, “selfar-se”, é um modo de acentuar tanto o gosto por si quanto o desgosto: uma experiência sempre dupla, paradoxal, desejada e temerária.

Hoje, o corpo, então, é constantemente exibido e modificado, seja por procedimentos estéticos, seja por práticas de consumo alimentício ou de moda. A ideia de que o corpo deve ser fotogênico *full time* tem se intensificado, com as redes sociais funcionando como amplificadores desse padrão. O corpo saudável, portanto, não é apenas uma questão de saúde, mas também um capital simbólico que pode ser negociado, consumido e transformado de acordo com as exigências do mercado. Nesse emaranhado,

[...] mulheres gordas ganham visibilidade, são empoderadas e inseridas no mercado consumidor, participando de práticas de beleza, moda e feminilidade. Pela lógica da performance, a mulher gorda é convidada a participar do estilo de vida magra, por isso deve manter, por exemplo, uma rotina de exercícios, desfrutar do direito de ser sexy e comprar lingerie, cuidar de si mesma, participar de rituais de beleza, entre outros. Assim, ao passo que se torna uma consumidora a mulher gorda é inserida, não no meio social, e sim num extenso mercado de consumo, com o qual a mulher magra já era acostumada (Aires, 2023, p. 84).

De acordo com Aires (2023), o incentivo à autoestima e a uma vida feliz faz parte das estratégias de formação da mulher plus size desde a popularização dos blogs. É na sujeição mercadológica do endividamento e na produção capitalista (Deleuze, 1992; Lazzarato, 2006) que vamos ver as materialidades-discursivas das/sobre as mulheres gordas e suas formas de subjetivação. A transformação e valorização do corpo, então, não é apenas uma questão individual ou de saúde, mas um jogo de visibilidade e de produção de verdade, no qual as mulheres, ao tentar se emanciparem, muitas vezes acabam se sujeitando à mesma dinâmica de que visavam criticar. Essa dualidade não é exclusiva das mulheres gordas, mas se intensifica nelas, que são constantemente pressionadas a provar seu direito à autoestima dentro dos limites estéticos exigidos pela sociedade tanto no virtual quanto fora dele. Assim, essa tensão entre autenticidade e normatividade reflete a complexidade das redes sociais, que, ao mesmo tempo em que oferecem uma plataforma para a expressão da diversidade corporal, também impõem uma exigência de conformidade que continua a definir o que é aceitável ou desejável, tal como será dialogado mais adiante – no capítulo em que trato das tecnologias de emagrecimento.

3 GÊNERO, RAÇA, CLASSE, GORDURA: AGENCIAMENTOS, ATRAVESSAMENTOS, MATERIALIDADES E ESTRATÉGIAS DE PRODUÇÃO DAS MULHERES E SUAS CORPORALIDADES

Neste capítulo, ao considerar a história enquanto “[...] trabalho e utilização de uma materialidade documental (livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, técnicas, objetos, costumes etc.) [...] que transforma os documentos em monumentos” (Foucault, 2016, p. 8), ao serem organizados, inter-relacionados e atravessados por sentidos, parto da ideia da memória como construída e inscrita no tempo a partir dos monumentos. Por esse viés, proponho um recorte dos feminismos, dos feminismos negros e amefricanos (Gonzalez, 1984, 1988), dos gordos e decoloniais como práticas de inscrição no tempo, que revelam saberes parciais e localizados, tal como propõe Haraway (1995).

Nesse arranjo, gostaria de iniciar a reflexão deste capítulo a partir da provocação de Jane Bennett (2010) acerca da vitalidade da matéria. Ao conceber a matéria como vibrante, ativa e capaz de agência, Bennett desloca a compreensão de corpo e de subjetividade para além do humano e do discursivo, considerando a força atuante dos elementos materiais, afetivos e não humanos, que atravessam e configuram as relações sociocorporais. Essa perspectiva permite pensar o gênero não apenas como construção social ou discursiva, mas como trama de forças e agenciamentos que constituem e excedem os corpos.

Farei aqui uma costura com a noção de *thing-power*²¹ da Bennett (2010, p. 26, tradução nossa), para compreender como essas materialidades têm eficácia própria: “Embora o menor ou mais simples corpo ou pedaço possa de fato expressar um impulso vital. Um actante nunca age sozinho. A sua eficácia ou agência depende sempre da colaboração, cooperação ou interferência interativa de muitos órgãos e forças”. Portanto, ao analisar a corporalidade feminina e as práticas de gênero, é necessário considerar a ação conjunta de corpos humanos, objetos culturais e ambientes materiais, reconhecendo que a constituição do corpo não se dá apenas por discursos, normas ou socialização, mas também pela interação com as coisas que nos rodeiam e nos atravessam.

A perspectiva de Bennett (2010) sobre a vitalidade de elementos materiais, afetivos e não humanos pode ser entrelaçada à crítica de Lugones (2020) à colonialidade do gênero (discussão da seção 3.2), ao destacar como corpos e subjetividades são

²¹ *Thing-power* se refere à “[...] a curiosa capacidade das coisas inanimadas de animar, de agir, de produzir efeitos dramáticos e sutis” (Bennett, 2010, p. 11, tradução nossa).

atravessados por estruturas de poder e normas que se manifestam tanto em práticas discursivas quanto em materialidades cotidianas. Para Lugones, ao iniciar o movimento de “liberação da mulher” com a caracterização da mulher como “o branco da luta”, as feministas burguesas brancas se ocuparam de teorizar “[...] o sentido branco de ser mulher, como se todas as mulheres fossem brancas” (Lugones, 2020, p. 72). Essa crítica evidencia que a imposição de categorias de gênero e raça não é neutra; ela se articula de maneira histórica e colonial, moldando modos de existência e experiências corporais de mulheres racializadas.

Essa leitura também permite problematizar as chamadas ondas do feminismo. Embora a narrativa hegemônica apresente a história em etapas lineares – primeira, segunda, terceira e quarta ondas –, um enfoque decolonial e atento à política dos agenciamentos (Puar, 2013) evidencia que essas categorias não capturam a complexidade das vivências das mulheres racializadas ou periféricas (incluo aqui também as gordas), cujas experiências corporais e sociais muitas vezes são excluídas das representações normativas do feminismo. Assim, as materialidades e as forças afetivas descritas por Bennett (2010) oferecem ferramentas para pensar as ditas ondas não como etapas lineares, mas como sobreposições e entrelaçamentos de práticas, resistências e experiências que se manifestam de maneiras distintas conforme a raça, classe e contexto histórico.

Além disso, nessa costura, as materialidades vibrantes (Bennett, 2010) interagem com as normas coloniais e raciais, atravessando a corporalidade das mulheres desde a infância e contribuindo para a constituição de padrões de feminilidade que reforçam hierarquias sociais (discussão feita mais adiante). Essa perspectiva permite problematizar a visão hegemônica do corpo como mera superfície passiva, mostrando que ele é resultado de uma trama complexa de forças humanas e não humanas, afetivas e materiais, como também sugere Puar (2013) ao discutir a política dos agenciamentos materiais-corporais.

Ao articular essas abordagens, é possível compreender que a construção da corporalidade feminina e as estratégias de (re)produção da feminilidade não se limitam às normas sociais internalizadas, mas emergem de *assemblages* (Barad, 2017 [2011]) em que objetos, afetos, práticas culturais e estruturas históricas se entrelaçam. Essa leitura entrelaçada desloca os limites da lógica categorial da interseccionalidade, propondo um entendimento mais dinâmico e materialmente sensível das opressões: corpos, coisas e forças sociais co-produzem modos de existir, configuram desejos e regulam práticas e condutas, especialmente nas costuras de gênero, raça e classe.

Para organizar a discussão deste capítulo, opto por problematizar a noção de “ondas do feminismo” não como uma linha do tempo linear, mas como uma genealogia de tensionamentos, apagamentos e reconfigurações que atravessam experiências diversas de mulheres em contextos sócio-históricos distintos. Essa abordagem permite evidenciar como certas existências foram invisibilizadas ou silenciadas, sobretudo as de mulheres negras, periféricas, gordas e de classes subalternas, enquanto as brancas elitizadas foram privilegiadas nos discursos hegemônicos. A partir dessa genealogia, articulam-se as reflexões centrais deste estudo sobre a produção da corporalidade e das concepções de feminilidade, e as estratégias de exclusão e resistência, considerando os atravessamentos de gênero, corporalidade, raça e classe em práticas e agenciamentos materiais, afetivos e sociais.

3.1 AS DITAS ONDAS DOS FEMINISMOS E OS MOVIMENTOS DE MULHERES: GENEALOGIA, TENSIONAMENTOS E DESLOCAMENTOS

Nesta seção, ao abordar as consideradas quatro principais ondas dos feminismos, não se pretende apenas traçar uma linha do tempo, mas evidenciar os conflitos, apagamentos e reconfigurações que atravessam cada uma de suas fases. Por isso, inspirada na perspectiva foucaultiana, essa genealogia proposta tem o intuito de trazer para a discussão o modo como as lutas feministas foram moldadas por relações de poder e disputas epistemológicas.

Vamos, então, ao recorte dos feminismos. Os movimentos feministas são frequentemente divididos em quatro grandes ondas, sendo a primeira delas situada entre o final do século XIX e início do século XX. Porém, a luta das mulheres de suas opressões é antiga, como é o caso das escravizadas negras e indígenas, conforme aponta Monteiro (2020, p. 60):

Diferentemente das brancas, as mulheres negras antes do século XIX já chamavam atenção para a construção social animalizada dos seus corpos e lutavam pelo direito de serem consideradas mulheres, então elas estavam adiantadas nas suas lutas quando a dita primeira onda dos feminismos hegemônicos emergiu.

Ao argumentar a respeito da centralidade das mulheres negras nas lutas antiescravistas brasileiras, Werneck (2009, p. 157-158) destaca a atuação estratégica dessas mulheres e suas formas de resistências:

No caso das mulheres negras e suas lutas, é possível afirmar que tais formas organizativas tiveram participação importante na organização da

série de ações de resistência à escravidão empreendidas ao longo dos séculos que durou o regime no Brasil, tanto aquelas ações cotidianas de confronto entre senhores e escravos, como as fugas individuais e coletivas, os assassinatos (justiçamentos) de escravocratas mulheres e homens, as revoltas nas fazendas e as revoltas urbanas lideradas por african@s e afro-brasileir@s que marcaram a história do país e deram uma feição especial a todo o século XIX. Todas tiveram expressiva participação de mulheres em diferentes posições, especialmente a partir de sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos. [...] É possível encontrar em diferentes relatos sobre os quilombos no Brasil, ainda que de forma indireta, pistas da participação e liderança femininas em diferentes posições de comando, exemplificados pelas figuras de quilombolas como Aqualtune, Acotirene, Mariana Crioula, entre outras, ou de articulação econômica ou política de resistência.

Ainda que essas mulheres tenham exercido importantes funções de luta, assim como outras mulheres em outras localidades do Norte e Sul Global (Pedro, 2024), pelas estratégias coloniais racializadas de animalização das pessoas não brancas (Quijano, 2005; Mbembe, 2014), há o apagamento dessas mulheres dos discursos históricos e suas opressões enfrentadas não foram sequer consideradas pelas mulheres brancas, ocidentais, heterossexuais, de classes mais altas da chamada primeira onda dos feminismos – que surge como um movimento de libertação de (algumas) mulheres²² das opressões sofridas:

Nos Estados Unidos, o feminismo não surgiu das mulheres que são mais vitimizadas pela opressão machista, das mulheres agredidas todos os dias, mental, física e espiritualmente – as que são impotentes para mudar sua condição na vida. Estas são a maioria silenciosa. Uma marca de sua condição de vítimas é que o fato de aceitarem sua sina na vida sem questionamento visível, sem protesto organizado, sem fúria ou raiva coletivas. *The feminine mystique*, de Betty Friedan, publicado em 1963, ainda é saudado como o livro que abriu caminho para o movimento feminista contemporâneo – a obra foi escrita como se essas mulheres não existissem. [...] Problemas e dilemas específicos de donas de casa brancas da classe privilegiada eram preocupações reais, merecedores de atenção e transformação, mas não eram preocupações políticas urgentes da maioria das mulheres, mais preocupadas com a sobrevivência econômica, a discriminação étnica e racial etc. (hooks, 2015, p. 194).

Nessa primeira dita onda feminista, o foco da luta era a libertação, no que diz respeito à sexualidade e à opressão na sociedade patriarcal²³, e a conquista de direito ao voto das mulheres. Sob esse último aspecto, Joana Maria Pedro (2024, p. 521) chama

²² Como já dito, os discursos das ditas primeiras ondas dos feminismos eram homogêneos e não consideravam as mulheres negras, latinas, indígenas, lésbicas, trabalhadoras, periféricas, dentre outras.

²³ O movimento feminista criticava “[...] o domínio dos homens sobre a sociedade e sobre a vida das mulheres em particular” (Pedro, 2024, p. 527). Desse modo, “A palavra patriarcado era usada para explicar o domínio na sociedade e na família, no público e no privado” (Pedro, 2024, p. 527).

atenção para a exclusão das mulheres que não faziam parte do contexto branco, elitizado e intelectualizado da chamada primeira onda feminista:

A luta pelo voto, por exemplo, usou argumentos elitistas diversas vezes. Muitos homens argumentavam, naquele momento, que as mulheres não podiam votar por falta de capacidade e conhecimento. Da mesma forma, várias mulheres que lutavam pelo voto entendiam que somente mulheres educadas deveriam votar. Essa não era a opinião de todas as que participavam de coletivos que, na época, eram chamados de sufragistas. Isso implicou que a maioria dos países da América do Sul, quando aprovaram o voto, o fizeram aceitando como eleitoras e elegíveis somente mulheres alfabetizadas, que, na época, eram minoria.

Tanto os conversadores – ancorados em discursos de que as mulheres precisavam se dedicar à família e à casa, por essa ser a sua “natureza” – quanto os esquerdistas – com a perspectiva de que apoiar as mulheres poderia enfraquecer o pouco poder que detinha naquele momento – não queriam fazer parte dessa luta. Ainda assim, as mulheres das classes mais altas defenderam os direitos femininos em relação à igualdade, à independência e à participação política e, com as lutas coletivas, conseguiram aos poucos a conquista do direito ao voto no Norte e no Sul Global (Pedro, 2024), embora inicialmente de modo excludente.

Na América do Sul, o Equador (1929) e o Brasil (1932) foram os primeiros países que concederam o direito ao voto das mulheres – ainda com algumas restrições. Na sequência, vieram Uruguai (também em 1932), Venezuela (1945, no âmbito municipal, e 1947, nacionalmente), Bolívia (1946), Argentina (1947) e Chile (1948). Anos mais tarde, em contextos de ditaduras, tem-se a aprovação do voto feminino na Colômbia (1954), no Peru (1955) e no Paraguai (1961) (Pedro, 2024). Antes dessas aprovações do direito ao voto, algumas sul-americanas, pertencentes à classe média alta, conseguiram o seu direito ao voto. Inclusive, no Rio Grande do Norte, em 1929, uma lei também possibilitou que mulheres fossem candidatas a cargos políticos, como aconteceu com Alzira Soriana, que foi eleita prefeita de Lages, em Santa Catarina (Pedro, 2024).

Nessa mesma época e nesse contexto de privilégio de algumas mulheres em relação às demais, Woolf (1990, p. 116), ao tratar da invisibilidade das mulheres na literatura e nos espaços de escrita, afirma, em sua obra, que “[...] para escrever é necessário um teto todo seu e 500 libras por ano”. Desta maneira, a autora demonstra que a visibilidade das mulheres era uma possibilidade somente para aquelas que, assim como ela, desfrutavam de boas condições materiais e financeiras. A fim de problematizar esse recorte,

Walker (1983, p. 3) cita a poeta Phillis Wheatley, que foi escravizada no século XVIII e teve sua obra ridicularizada por não pertencer a esse espaço de produção intelectual:

Virgínia Woolf continua – não falando, obviamente, de nossa Phillis – que “qualquer mulher nascida com um grande dom no século XVI [insira “século XVIII”, insira “mulher negra”, insira “nascida ou feita escrava”] certamente teria ficado louca, atirado em si mesma ou terminado seus dias em uma cabana isolada de um vilarejo, metade bruxa, metade feiticeira [insira “Santa”], temida e zombada. Pois não é necessário muita habilidade ou psicologia para se ter certeza que uma menina altamente talentosa que tivesse tentado usar seu dom para a poesia teria sido tão frustrada e prejudicada por seus instintos contrários [adicione “correntes, armas, a chibata, a posse de outra pessoa sobre seu corpo, submissão a uma religião estranha”], que ela seguramente perderia sua saúde e sanidade.

Na dita segunda onda dos feminismos, as diferenças de classes se somaram à luta pela liberdade sexual, por acesso a métodos contraceptivos, bem como ao aborto legalizado e seguro. No contexto brasileiro, as feministas também atuavam no combate à ditadura (Pinto, 2010). Todavia, nesse período, as feministas desejavam a igualdade entre homens e mulheres “no sistema existente” (hooks, 2019, p. 20), que reforçava desigualdades e silenciava as negras, as indígenas, as lésbicas, dentre outras, inclusive,

[...] À medida que mais e mais mulheres adquiriram prestígio, fama ou dinheiro a partir de textos feministas ou de ganhos com o movimento feminista por igualdade no mercado de trabalho, o oportunismo individual prejudicou os apelos à luta coletiva. Mulheres que não se opunham ao patriarcado, ao capitalismo, ao classismo e ao racismo se rotularam “feministas” (hooks, 2015, p. 199).

Assim, conforme as mulheres brancas, das classes altas e intelectualizadas, avançavam profissionalmente, elas passaram a explorar outras mulheres para realizar as tarefas subalternizadas que não desejavam fazer (hooks, 2019). Além disso, esse poder de classe de algumas mulheres não garantia a igualdade de salário entre as demais trabalhadoras, especialmente aquelas que não ocupavam cargos considerados de prestígio e liderança. Nesse sentido, o cansaço da dominação masculina uniu mulheres de classes privilegiadas e trabalhadoras, mas

[...] somente mulheres privilegiadas tiveram o luxo de imaginar que trabalhar fora de casa iria realmente proporcionar ganho suficiente para permitir que fossem economicamente autossuficientes. As mulheres da classe trabalhadora já sabiam que o salário recebido não iria libertá-las (hooks, 2019, p. 67).

Sob esse aspecto, hooks (2015, p. 194) faz uma crítica à Friedan, autora de *A mística feminina* – considerada uma obra importante no movimento feminista

contemporâneo –, por ter escrito e denunciado o sexismo vivenciado apenas por mulheres brancas elitizadas e donas de casa:

[...] Friedan conclui seu primeiro capítulo afirmando: “Não podemos continuar a ignorar essa voz íntima da mulher, que diz: Quero algo mais que meu marido, meus filhos e minha casa”. A autora definiu esse “mais” como profissões, sem discutir quem seria chamado para cuidar dos filhos e manter a casa se mais mulheres como ela própria fossem libertadas do trabalho doméstico e tivessem o mesmo acesso a profissões que têm os homens brancos. Ela não falou das necessidades das mulheres sem homem, sem filhos, sem lar, ignorou a existência de todas as mulheres não brancas e das brancas pobres, e não disse aos leitores se era mais gratificante ser empregada, babá, operária, secretária ou uma prostituta do que ser dona de casa da classe abastada.

Por conta disso, como já dito, as feministas lésbicas e as trabalhadoras se unem ao movimento feminista, inclusive, vivenciando diversos tensionamentos por suas presenças nesse espaço até então hegemônico. Nesse contexto, as lésbicas foram as primeiras a levantar debates a respeito da classe dentro do movimento, pois “[...] formavam um grupo de mulheres que não imaginavam poder depender do sustento de um marido. E muitas vezes estavam muito mais conscientes das dificuldades que todas as mulheres enfrentariam no mercado de trabalho do que suas companheiras heterossexuais” (hooks, 2019, p. 68). Desse modo, ficou evidente que “[...] trabalhar por salários baixos não libertava mulheres pobres da classe trabalhadora da dominação masculina” (hooks, 2019, p. 81). Assim, tratar da classe no movimento feminista contribuiu para que as “[...] interseções entre classe e raça ficassem aparentes” (hooks, 2019, p. 69), já que “Dentro do sistema social de raça, sexo e classe institucionalizados, mulheres negras estavam claramente na base da pirâmide econômica” (hooks, 2019, p. 69).

Também nessa época, o pensamento de Beauvoir (1967) de que “não se nasce mulher, se torna mulher” faz-se fundamental na crítica da construção da mulher ser ancorada no fundacionismo biológico e no construcionismo social. Esse debate evidencia a impossibilidade de “[...] atribuir às mulheres certos valores e comportamentos sociais como biologicamente determinado” (Ribeiro, 2018, p. 93). Nesse cenário, inclui-se na discussão o gênero como categoria de análise para compreender como as opressões se articulam. Scott (1995), ao tratar o gênero como uma construção social – e, portanto, não determinada biologicamente pelo sexo –, argumenta que as categorias “homem” e “mulher” não são fixas ou universais, mas historicamente situadas e constantemente reconstruídas:

[...] “homem” e “mulher” são ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes; vazias porque elas não tem nenhum significado definitivo e transcendente; transbordantes porque mesmo quando parecem fixadas, elas contêm ainda dentro delas definições alternativas negadas ou reprimidas. [...] Se tratamos da oposição entre masculino e feminino como sendo mais problemática do que conhecida, como alguma coisa que é definida e constantemente construída num contexto concreto, temos então que perguntar não só o que é que está em jogo nas proclamações ou nos debates que invocam o gênero para justificar ou explicar suas posições, mas também como percepções implícitas de gênero são invocadas ou reativadas (Scott, 1995, p. 28).

Ainda, ativistas e intelectuais negras, como Angela Davis, Patricia Hill Collins e Beverly Fisher, passaram a denunciar a invisibilização das mulheres negras nos movimentos feministas e, também, nos movimentos negros (nos quais as urgências das mulheres não eram consideradas). Desse modo, as experiências e reivindicações das mulheres negras aproximavam-se do pensamento de Gonzalez (1988) de “tornar-se negra”, o qual

[...] reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo (Cardoso, 2014, p. 973).

A partir dessa perspectiva de que “[...] as mulheres se tornam negras à medida que passam a entender sobre a importância desse reconhecimento na construção de sua subjetividade” (Monteiro, 2020, p. 65) e da urgência de espaços de visibilidade das mulheres negras, são criados coletivos e estratégias de luta como o *National Black Feminist*, nos Estados Unidos, o coletivo de mulheres negras *Nzinga*²⁴, no contexto brasileiro, além da construção de literaturas feministas negras. Desde os anos 1970, o feminismo negro brasileiro busca amefricanizar o feminismo (Gonzalez, 1984), ao reivindicar uma perspectiva situada que reconheça as especificidades das mulheres negras, latinas, periféricas.

Ao mesmo tempo em que feministas negras tensionavam o feminismo universalizante, outras vozes, como Susan Orbach (1994 [1978]) emergiam para questionar a consolidação da magreza como mecanismo de controle, as pressões estéticas e a patologização dos corpos gordos. Para Orbach (1994 [1978]), a gordura não pode ser

²⁴ O coletivo, formado por Lélia Gonzalez e outras feministas negras, como Benedita da Silva, produziu o primeiro jornal de mulheres negras e feministas, chamado *Nzinga Informativo*, fundado em 1985.

reduzida a um problema médico ou estético: ela expressa as contradições de um sistema que associa valor moral ao corpo feminino, produzindo sentimentos de inadequação e incentivando práticas constantes de vigilância e autopolicimento. Ao evidenciar que “o corpo é um lugar político” e que a experiência da gordura é atravessada por desigualdades de gênero, classe e raça, esse debate abre caminho para a emergência do ativismo gordo e para os estudos do corpo gordo enquanto teoria, os quais questionam a medicalização da gordura e reivindicam o direito à existência digna dos corpos gordos em meio a um cenário social marcado por estigmas, exclusões e violências.

A partir dessas discussões em torno do corpo – seja pela crítica negra ao feminismo homogêneo, seja pela problematização das normas estéticas, da centralidade da magreza e da patologização dos corpos gordos propostas pelos *fat studies* –, consolidou-se um campo de tensões que, nos anos 1990, permitiu à chamada terceira onda questionar as próprias categorias de gênero e sexualidade. Nesse sentido, Butler (2003, p. 9) afirma que:

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, [...] investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos.

Desse modo, ao criticar essas categorias fundacionais de identidade, Butler (2003) evidencia que o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória são instituições, práticas e discursos que determinam a construção dos gêneros e das identidades. Nessa esteira, Haraway (2004) também investiga como as práticas de submissão das mulheres se ancora em discursos naturalizantes, pautados na concepção de feminilidade – presente ainda nos dias de hoje. A autora, então, analisa a visão ocidental que associa a mulher à natureza – compreendida como pura e passiva – e o homem à cultura, como agente de modificação e de dominação dessa natureza. Desde os anos 1960, as feministas problematizam essa concepção de feminilidade e buscam desconstruir a figura das mulheres como sexo frágil. O imaginário de feminilidade se entrelaça à corponormatividade, conceito caro à minha investigação aqui, uma vez que articula gênero, sexualidade e aparência como normas reguladoras dos corpos (Butler, 2003; Jimenez-Jimenez, 2020, 2021; Sant’Anna, 2016; Wolf, 1992) – e será aprofundado na seção seguinte.

Nesse cenário, a dita terceira onda dos feminismos ampliou os contornos da crítica à normatividade de gênero, evidenciando que as identidades não são naturais nem universais, mas produzidas por discursos e práticas que operam sobre os corpos. As análises interseccionais – que articulam gênero, raça, classe, sexualidade e corporalidade – deslocaram o eixo da luta feminista da busca por uma identidade comum para a denúncia das hierarquias internas no próprio movimento. Com isso, consolidaram-se estratégias teórico-práticas voltadas para denunciar exclusões, questionar quem pode falar e a partir de quais lugares, além de desafiar os modos dominantes de produzir conhecimento. Esse movimento abriu espaço para reconhecer diferentes formas de existir, construir subjetividades e resistir politicamente. É nesse cenário que começam a se desenhar os contornos da chamada quarta onda dos feminismos, marcada por novas formas de mobilização, visibilidade e enfrentamento.

A partir dos anos de 2010, a dita quarta onda ganha força nos movimentos feministas, profundamente marcada pela atuação nas redes sociais digitais e pela reconfiguração das formas de mobilização coletiva, articulação política e denúncia (Pedro, 2024). Com o uso intenso de plataformas digitais como espaços de articulação, a internet se torna espaço de visibilização de experiências antes silenciadas e de tensionamento dos limites da representação midiática e acadêmica das vivências das mulheres. Se, nas ditas ondas anteriores, a organização e a mobilização políticas dependia de espaços físicos e de mediações institucionais, na chamada quarta onda, a militância se potencializa pela circulação instantânea de informações, pela viralização de denúncias, pela construção de narrativas e pela criação de redes transnacionais de solidariedade²⁵, além de práticas de cuidado e afeto.

Movimentos atrelados às hashtags²⁶ *#MeToo*, *#MeuPrimeiroAssédio*, *#Ni Una Menos*, *#EleNão* e *#BodyPositive* ilustram esse momento em que o espaço virtual não é apenas meio, mas parte constitutiva da luta, pois redefine as formas de visibilidade e agência política. Há também, no mesmo período, as ocupações das escolas e universidades, a luta contra o assédio e o estupro, além das ameaças de retrocessos políticos. Nessa

²⁵ Os grupos de conscientização, popularizados a partir da chamada segunda onda dos feminismos (hooks, 2019), se entrelaçam e se atualizam na dinâmica das redes sociais, tal como o Instagram, enquanto espaço de cuidado de si, a exemplo dos movimentos de aceitação dos corpos, popularizados nas redes com a *#corpolivre*.

²⁶ Tratarei com mais profundidade dos tecnosignos (Paveau, 2021) – produzidos e difundidos em ambientes digitais, cuja forma e sentido são indissociáveis da tecnologia que os gera e dos usos sociais que a acompanham –, tal como as hashtags, mais adiante.

dinâmica, as redes sociais atuaram (e atuam) como espaços importantes de organização dessas campanhas, levadas às ruas pelos movimentos de mulheres.

Figura 6 – #EleNão: manifestação das mulheres, das redes sociais para as ruas



Fonte: Rossi, Carneiro e Gragnani (2018).

Figura 7 – Manifestação #EleNão no Rio de Janeiro em 2018



Fonte: Rossi, Carneiro e Gragnani (2018).

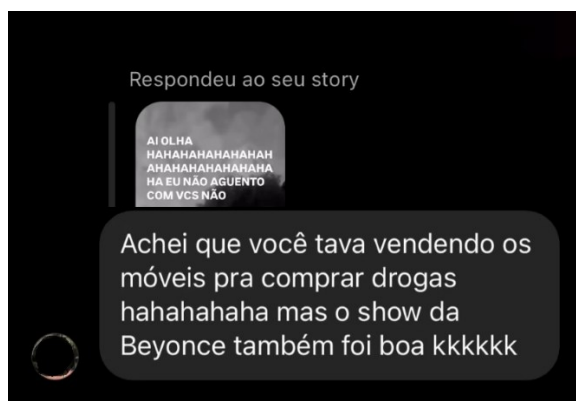
A dita quarta onda se caracteriza por um feminismo que tensiona fronteiras entre o pessoal e o político, entre o público e o íntimo, e entre o cuidado e o enfrentamento. O ciberfeminismo surge em um cenário no qual coletivos e redes de produção de conhecimento formados por mulheres passam a redefinir seus papéis em múltiplas esferas, criando possibilidades férteis de enfrentamento às normas que, ao longo da história, atuaram para excluí-las ou silenciá-las (Pabón Chaves, 2024). Também de acordo com Pabón Chaves, a partir de Ruiz-Navarro (2019),

[...] a entrada da web 2.0 e o surgimento das redes sociais permitiram a atividade de autopublicação, beneficiando as mulheres em todo o mundo, pois essa possibilidade retirou os homens (quase sempre proprietários, chefes ou diretores de editoras, jornais e revistas científicas) como intermediários para o acesso das mulheres à publicação dos seus escritos (Pabón Cháves, 2024, p. 83).

Assim, a experiência subjetiva, longe de ser entendida como individualista, passa a ser reivindicada como campo legítimo de elaboração coletiva e de transformação social. Essa nova fase reposiciona o corpo – visível, vulnerável, situado – como território estratégico de disputa, sendo, portanto, múltipla, fluida e marcada por tensões internas, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento de pessoas trans e não binárias, bem como à disputa por narrativas sobre o que é ser mulher. As discussões entrelaçadas sobre gordofobia, transfobia, racismo, capacitismo e os atravessamentos coloniais tornam-se centrais, ampliando o campo dos feminismos para além das fronteiras tradicionais (Haraway, 2009) e universalizantes, atravessado também por desigualdades históricas e de outra ordem. O Cone Sul, por exemplo, testemunha tanto o fortalecimento de campanhas feministas quanto a ascensão de movimentos antigênero e antifeministas, muitos deles liderados por mulheres que, paradoxalmente, atuam contra seus próprios direitos (Pedro, 2024).

Ao disputar o controle sobre os corpos e suas representações, essa dita onda expõe como a norma de feminilidade segue operando para excluir, hierarquizar e disciplinar subjetividades dissidentes (Butler, 2018; Camozzato, 2023). Nesse arranjo, a esfera digital se afirma como espaço de visibilidade e enfrentamento, mas também como território de conflito, vigilância e ataque – especialmente contra mulheres negras, trans, indígenas e gordas, que continuam sendo alvo de violências múltiplas e cruzadas. Um exemplo recente ocorreu em abril de 2025, durante a etapa de coleta de dados desta pesquisa, quando a criadora de conteúdo Nayla, participante deste estudo, mulher negra, gorda e retinta, fez uma postagem em seus stories vendendo alguns móveis da sua casa (tempos depois, ela divulgou que o motivo era a sua mudança do Rio de Janeiro para Salvador) e foi alvo de um comentário (feito por uma mulher, branca, notemos) racista que insinuava, “em tom de brincadeira”, que ela estaria vendendo móveis para comprar drogas.

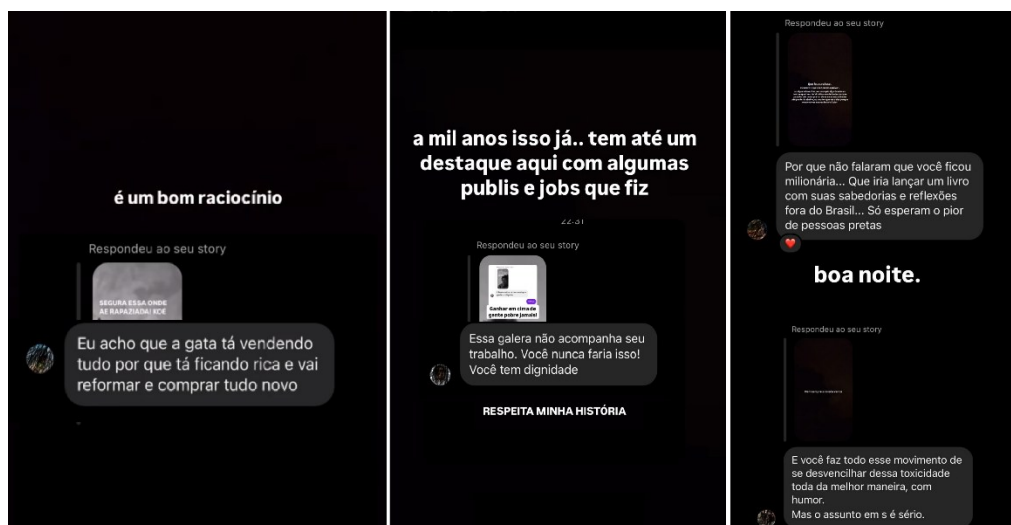
Figura 8 – Comentário racista direcionado à influenciadora Nayla no Instagram



Fonte: *print* do Instagram (2025).

Em resposta, Nayla produziu uma série de stories denunciando a persistência da associação automática de pessoas negras, mesmo em contextos de sucesso profissional, a estereótipos criminalizantes. Ela ressaltou que, para mulheres negras com traços distantes do padrão corponormativo eurocêntrico, a defesa contra acusações falsas ou calúnias é dificultada por um cenário social e mercadológico que tende a desacreditá-las, evidenciando como o racismo, o sexismo e a gordofobia se articulam na manutenção de desigualdades estruturais. Esse episódio revela os limites do ambiente digital, onde a ampliação das vozes consideradas marginalizadas convive com a permanência de práticas perversas e preconceituosas que reforçam desigualdades estruturais. Conforme adverte Munhoz (2022, p. 38), a digitalização das lutas feministas, embora possa ampliar vozes antes marginalizadas, não elimina os abismos sociais e exige reconhecer “[...] os limites do engajamento virtual como transformação estrutural”, já que, para a autora, “[...] o engajamento afetivo em rede permite alianças, mas não substitui a necessidade de rupturas materiais com o sistema que sustenta as opressões” (Munhoz, 2022, p. 38). Ao narrar-se e ser ouvida, mesmo nas frestas do racismo gordofóbico, também recebe reações positivas, que ecoam essa potência material-discursiva e parecem produzir efeitos de reconhecimento coletivo, de engajamento afetivo e de bioempoderamento (Silva, 2021; Franchini da Silva, 2025).

Figura 9 – Comentários positivos sobre Nayla



Fonte: elaborado pela autora a partir de publicações no Instagram (2025).

É nesse contexto que, inspirada pela crítica de Haraway (2009) à rigidez das fronteiras entre humano, máquina e animal, a figura da ciborgue emerge como metáfora e prática política capaz de desafiar identidades fixas e categorias naturalizadas. Como afirmam Volkart e Butturi Junior (2020, p. 337):

A escrita-ciborgue, então, inscreve-se na ordem de uma política de dessubjetivação, de negação daquilo que se é. Sua potência é de desinventar miticamente o homem, a mulher, o biológico, o racional – e, nesse sentido, está próxima da descrição feita por Michel Foucault (2018) acerca da revolta e da espiritualidade. Diante do controle tecno-biopolítico que faz notar, pois, que há um sujeito que resiste: o individual-coletivo, denominado ‘feministas-ciborgue’ (Haraway, 2009, p. 52), sua ação política passa pela atenção aos mecanismos de controle contemporâneos, o digital e as biotecnologias e seus usos subversivos.

Por esse viés, a ciborgue não apenas desmonta narrativas normativas sobre corpo e gênero, mas também reconfigura o campo da resistência política, operando na intersecção entre tecnologia, materialidade e imaginação crítica. Ao mobilizar usos insurgentes do digital e das biotecnologias, as “feministas-ciborgue” (Haraway, 2009) convertem-se em sujeitos individuais-coletivos que desafiam a normatividade e criam novos paradigmas políticos e de existência, evidenciando como o ativismo online e offline se interpenetram e produzem modos de luta que articulam denúncia, cuidado, afeto e ações diretas.

Assim, a considerada quarta onda dos feminismos não apenas amplia os sujeitos e os temas urgentes às realidades das mulheres, mas transforma os modos de mobilizar, narrar e resistir, articulando o digital e o presencial, o íntimo e o coletivo, o corpo e a rede.

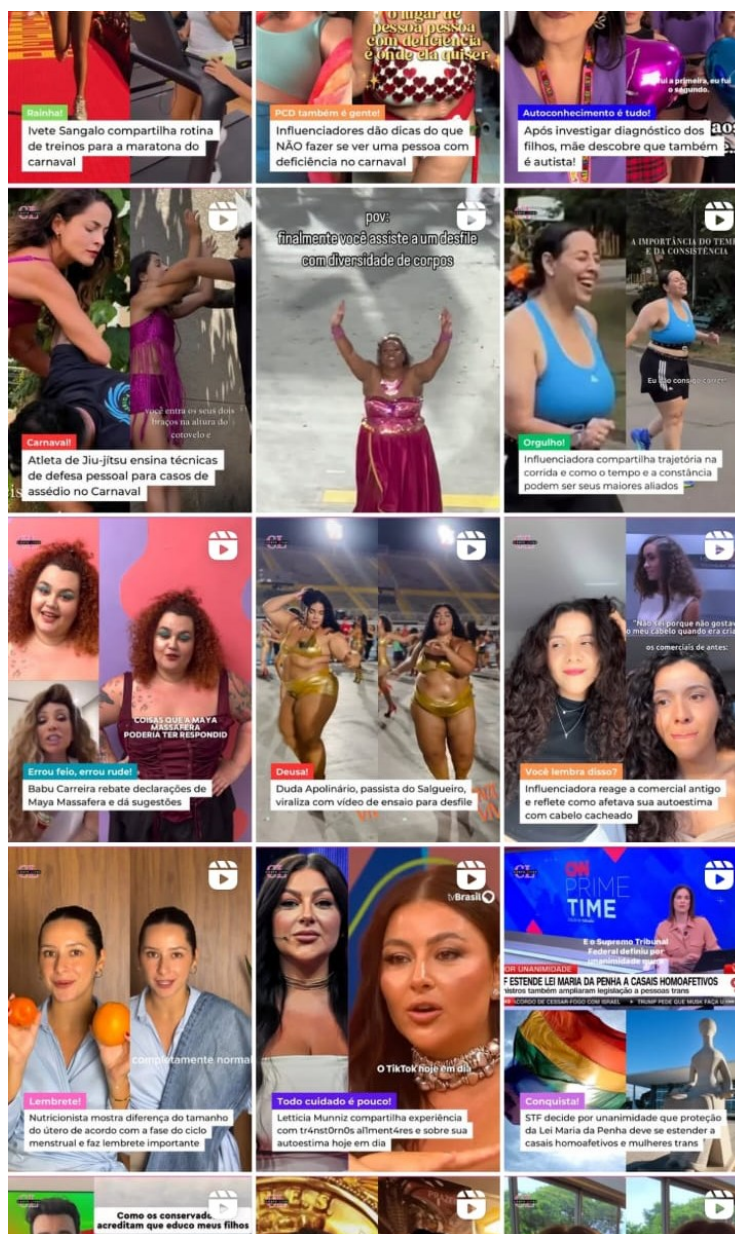
Movimentos de empoderamento do corpo – como o *body positive*, o ativismo gordo e outros voltados para a valorização de corpos gordos –, ganham protagonismo ao questionar padrões de beleza e afirmar diferentes corporalidades, mostrando como práticas de cuidado e autoafirmação podem se entrelaçar com lutas coletivas. Por meio de *hashtags*, blogs, perfis no Instagram, TikTok e fóruns, mulheres gordas compartilham experiências, produzem suas próprias narrativas e promovem práticas de cuidado e visibilidade. Esses movimentos funcionam como práticas de resistência e dão passagem para narrativas que desafiam padrões de beleza normativos (Jimenez-Jimenez, 2020; Arruda, 2019; Aires, 2023; Orback, 1994 [1978]), promovem a visibilidade de mulheres socio-historicamente marginalizadas e criam estratégias de afirmação e cuidado em espaços digitais, nos quais o compartilhamento de experiências, a curadoria de imagens e a produção de narrativas próprias se tornam estratégias de afirmação, cuidado e disputa simbólica (Haraway, 1995; hooks, 2015, 2019).

Figura 10 – Publicações de mulheres com a #bodypositive no Instagram



Fonte: *print* do Instagram (2025).

Figura 11 – Publicações do Movimento Corpo Livre no Instagram



Fonte: *print* do Instagram (2025).

As Figuras 10 e 11 ilustram dois modos distintos de mobilização digital em torno dos corpos. Na primeira, composta por publicações com a *#body positive*²⁷, observa-se a ênfase na comparação entre “Instagram x vida real”, nas variações de peso ou de ângulos de pose. Embora esse movimento desafie a estética hegemônica ao exibir imperfeições e flutuações corporais, ele ainda mantém forte vinculação com a lógica da visibilidade individual e do consumo, em que a exposição do corpo se dá, muitas vezes, para reafirmar

²⁷ Aqui entendo a hashtag enquanto tecnosignos (Paveau, 2021) cujos efeitos-bolhas (Gauterio, 2025) criam efeitos de vínculo entre pessoas e grupos a partir de certas urgências ou regimes de precarização (Camozzato, 2024).

a própria aceitabilidade no sistema estético dominante (Orback, 1994 [1978]; Puar, 2013). Há, portanto, um atravessamento ambíguo entre resistência e reprodução de normatividades.

Já o segundo print evidencia um deslocamento importante: em vez de apenas comparar corpos ao padrão magro-hegemônico, promove narrativas coletivas, corpos racializados, gordos, com deficiência ou dissidentes de gênero, afirmando práticas políticas de existência e de ocupação de espaços, como os desfiles de Carnaval. Aqui, o corpo não é apenas individualizado ou estetizado, mas se apresenta como campo de disputa política, reivindicando o direito à visibilidade, ao prazer e à cidadania (Lugones, 2020; Jimenez-Jimenez, 2020; Gonzalez, 1988). Assim, os dois exemplos revelam como as redes sociais são atravessadas por diferentes agenciamentos, que vão da captura pela lógica da performance e do consumo até a possibilidade de articular insurgências coletivas que tensionam a colonialidade do gênero e da beleza.

Esse tensionamento expresso no digital também ecoa em disputas mais amplas, atravessando os movimentos de mulheres contemporâneos, que, ao mesmo tempo que se fortalecem, enfrentam novas ofensivas conservadoras e formas renovadas de controle sobre corpos e subjetividades (Pedro, 2024). É justamente nesse cenário de avanços e tensões que ganham força deslocamentos capazes de preparar o terreno para pensar as opressões de forma entrelaçada, tarefa da seção seguinte.

3.2 MULHERIDADES, DISCURSOS DE FEMINILIDADE E OPRESSÕES ENTRELÇADAS: O CORPO COMO TERRITÓRIO DE DISPUTA

A partir da dita quarta onda, torna-se cada vez mais evidente a necessidade de revisitar criticamente as bases epistemológicas do feminismo ocidental. Não à toa, autoras como Lugones (2020), Puar (2013) e Barad (2017 [2011]), dentre outras, problematizam não apenas o sujeito político do feminismo, mas também os próprios alicerces conceituais que sustentam noções como “gênero”, “mulher”, “opressão” e “corporalidade”. Esta seção propõe um mergulho nessas críticas, centrando-se em como a feminilidade foi moldada por processos de racialização e colonialidade, e como isso exige repensar a interseccionalidade para além de uma lógica categorial. Para apresentar os contornos da feminilidade enquanto regime de produção da corporalidade das mulheres, especialmente no contexto da modernidade-colonialidade, recorro à perspectiva decolonial, em especial à crítica de

Maria Lugones à colonialidade do gênero, para deslocar a análise do corpo como suporte de múltiplas opressões para o corpo como agente de insurgências e reconfigurações.

Historicamente, a concepção de feminilidade foi construída a partir das noções de delicadeza, fragilidade, beleza e autocuidado. Essas características são tidas como “atributos” valorados e relacionados às mulheres brancas, magras e jovens, formando, assim, o padrão corponormativo. Este vincula-se ao falocentrismo e ao patriarcado ao reduzir as mulheres à condição de objetos de desejo e escolha dos homens: “[...] todas as mulheres, mais jovens ou mais velhas, foram socializadas pelo pensamento sexista para acreditar que nosso valor estava somente na imagem e em ser ou não notada como pessoa de boa aparência, principalmente por homens” (hooks, 2019, p. 57). Por esse viés, Zanello (2022) argumenta que as mulheres são categorizadas a partir desse padrão e hierarquizadas em uma prateleira. Tal prateleira opera produzindo efeitos de regulação subjetiva e possui agência (Butturi Junior; Camozzato, 2023; Bennett, 2010; Barad, 2017 [2011]) sobre as mulheres, ancorada no dispositivo amoroso.

Como apontam Butturi Junior, Zandoná e Severo (2020, p. 7), “[...] o corpo pode produzir uma série de intersecções: com gênero, com a raça, com a classe”. Na feminilidade, essas intersecções revelam ambiguidades que atravessam a experiência das mulheres, favorecendo especialmente aquelas que se aproximam da idealização das brancas, magras e jovens. No caso das mulheres gordas, seus corpos são vinculados à ideia de desleixo, falta de higiene e problemas de saúde (Aires, 2023). Desse modo, a gordura é entendida como excesso – de corpo, de presença, de desejo – e, portanto, como ameaça à corponormatividade.

No que diz respeito às negras, estas são frequentemente associadas à força, à coragem e à independência, características distantes da noção de feminilidade. Desde o período de escravização das pessoas negras, essas mulheres foram igualadas aos homens negros no que se refere ao trabalho e seus corpos, além de animalizados, tidos como lacivos, perigosos e hipersexualizados: “[...] só as mulheres burguesas brancas são contadas como mulheres no Ocidente. [...] As fêmeas racializadas, por sua vez, foram tratadas como animais [...] seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade” (Lugones, 2020, p. 72).

Essa construção racializada do feminino impõe uma cisão profunda entre as experiências de mulheres brancas e não brancas, cuja marca é a exclusão sistemática destas

últimas da categoria de “mulher” tal como definida nos parâmetros eurocentrados. Como aponta hooks (2019, p. 89):

Todas as mulheres dessa nação sabem que seu status é diferente do de mulheres negras/não brancas. Elas sabem isso desde o tempo em que eram garotas assistindo à televisão e vendo somente imagens delas. Elas sabem que a única razão para mulheres não brancas estarem ausentes/invisíveis é o fato de não serem brancas. Todas as mulheres brancas desta nação sabem que a branquitude é uma categoria privilegiada. O fato de que mulheres brancas escolhem refrear ou negar esse conhecimento não significa que sejam ignorantes. Significa que estão em negação.

Essa negação, que sustenta o mito de um sujeito “mulher” universal e homogêneo, foi amplamente reproduzida nos feminismos hegemônicos do século XX. Ao destacar a racialização da feminilidade, Lugones (2020, p. 72) denuncia que a construção dessa mulher, que é digna de emancipação e representação, era, desde o início, uma categoria racializada:

[...] Esse feminismo fez sua luta, e suas formas de conhecer e teorizar, com a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva. Mas não explicitou a relação dessas características com a raça, já que elas são parte apenas da mulher branca e burguesa.

Para tornar visível esse apagamento, Lugones propõe o conceito de “sistema moderno-colonial de gênero”, com o qual evidencia que gênero, tal como o conhecemos, é uma construção colonial que opera não apenas na produção de identidades binárias, mas também na hierarquização e desumanização dos corpos não brancos. Essa construção revela uma dimensão brutal da colonialidade: a condição de mulheres não brancas de sujeitas sem humanidade plena, impossibilitadas de acessar até mesmo os atributos socialmente conferidos à feminilidade. Ao serem transformadas em “versões” de mulher – tantas quantas fossem úteis ao projeto colonial e capitalista – essas fêmeas foram convertidas em corpos a serviço da reprodução social e econômica, sem acesso aos privilégios simbólicos e materiais do gênero. Trata-se, portanto, de uma lógica que atribui gênero como marcador de dominação, e não de pertencimento.

Essa perspectiva parte, em um primeiro momento, do modelo de Aníbal Quijano sobre a colonialidade do poder, central para entender os mecanismos modernos de dominação. Para Quijano (2005), a raça foi o primeiro critério fundamental da classificação social universal no novo padrão de poder, operando como instrumento de naturalização das hierarquias coloniais. Segundo ele, a raça

Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade (Quijano, 2005, p.118).

No interior desse mesmo padrão, o domínio europeu não se limitou à exploração econômica ou à imposição de classificações raciais. A colonialidade operou também sobre a subjetividade, sobre o modo como os povos passam a perceber o mundo e a si mesmos. Como afirma o Quijano (2005, p. 121),

Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento.

Essa hegemonia foi sustentada pela imposição de uma perspectiva epistêmica universal, reorganizando o mundo a partir de dicotomias hierárquicas:

[...] a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno (Quijano, 2005, p. 122).

Nessa lógica, se estabelece um “Nós” europeu e racional que reduz os outros povos à condição de seres inferiores: “Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou ‘Occidente’, foi ‘Oriente’. Não os ‘índios’ da América, tampouco os ‘negros’ da África. Estes eram simplesmente ‘primitivos’” (Quijano, 2005, p. 122). Assim, houve uma imposição do entendimento das diferenças não como construções históricas, mas como essencialmente naturais. Dessa forma, “[...] outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder” é um dos pilares centrais da colonialidade (Quijano, 2005, p. 122).

Essa codificação do mundo a partir de uma lógica eurocentrada²⁸ construiu um padrão de poder que articula diferentes âmbitos da vida social e instituições tidas como hegemônicas, como a empresa capitalista, a família burguesa, o Estado-nação e o eurocentrismo. Esse emaranhado, de acordo com Quijano (2005, p. 123), constitui um sistema interdependente de controle social. Como resultado, foi imposta também uma transformação profunda da subjetividade, que levou “[...] à constituição de uma nova subjetividade, não só individual, mas coletiva, de uma nova intersubjetividade” (Quijano, 2005, p. 124).

Todavia, apesar de sua pretensão de totalidade, esse sistema não é homogêneo. Pelo contrário, “[...] o padrão de poder mundial que se conhece como capitalismo é, fundamentalmente, uma estrutura de elementos heterogêneos [...] que se relacionam entre si e com o conjunto de maneira também heterogênea e descontínua, ou mesmo conflitiva” (Quijano, 2005, p. 128). A categorização racializada sintetiza essa heterogeneidade ao enquadrar histórias e culturas diversas sob rótulos fixos, como índio ou negro (Quijano, 2005), e ignora as particularidades de todas as pessoas consideradas fora da hegemonia. Nesse contexto, torna-se indispensável interrogar os efeitos do pensamento dualista ocidental sobre o corpo, especialmente porque a perspectiva eurocêntrica influenciou profundamente a maneira como entendemos a razão, o sujeito e o conhecimento, articulando essas concepções a regimes de saber-poder que, como aponta Foucault (2007), produzem e normatizam os corpos a partir de relações de dominação e de controle. Como aponta Quijano (2005, p. 128), “[...] é pertinente abrir a questão das relações entre o corpo e o não-corpo na perspectiva eurocêntrica [...] por sua gravitação no modo eurocêntrico de produzir conhecimento, como devido a que em nossa experiência tem uma estreita relação com as de raça e de gênero” (Quijano, 2005, p. 128).

Essa divisão entre razão e corpo, que valoriza a primeira em relação a última, pauta-se na filosofia cartesiana. Nela, o ser humano é concebido como essencialmente racional, e o corpo, incapaz de pensar, é excluído do domínio da razão (Quijano, 2005). Tal separação não apenas funda uma ontologia do sujeito racional europeu, mas também

²⁸ A ideia de eurocentrismo, ou de uma lógica eurocentrada, se refere à valorização da Europa como centro universal de produção de conhecimento, racionalidade e civilização. Como afirma Quijano (2005, p. 126), trata-se de uma “[...] específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo”.

legítima a objetificação dos corpos racializados e das mulheres, em especial das mulheres negras. Como conclui Quijano (2005, p. 129),

[...] esse novo e radical dualismo não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também a mais antiga, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza.

Assim, a separação entre razão e corpo contribuiu decisivamente para a constituição de uma hierarquia que naturaliza a dominação racial e sexual. No entanto, embora Quijano (2005) ofereça uma contribuição fundamental a respeito da colonialidade do poder e da classificação social com base na raça e no controle das subjetividades, sua análise ainda se mostra limitada em relação às experiências das mulheres colonizadas. É justamente nesse ponto que Lugones (2020), ao retomar o modelo de Quijano, propõe uma crítica. Ao não considerar o gênero em sua complexidade, a colonialidade do poder reproduz o apagamento das mulheres não brancas. A autora propõe, então, o conceito de sistema moderno-colonial de gênero para nomear a lógica que subalterniza corporalidades racializadas de maneira específica, não apenas excluindo-as da figura do sujeito racional, mas reconfigurando a própria ideia de gênero como instrumento de dominação. Segundo ela,

[...] ainda que eu acredite que a colonialidade do gênero, como Quijano cuidadosamente a descreve, nos mostre aspectos muito importantes da intersecção de raça e gênero, seu quadro refaz o apagamento e a exclusão das mulheres colonizadas da maioria das áreas da vida social, em vez de trazê-las de volta à vista (Lugones, 2020, p. 65).

Para a autora, a colonialidade do gênero não é um mero desdobramento da colonialidade do poder, mas uma de suas engrenagens constitutivas – responsável por definir quem pode ser considerado humano, sujeito e feminino. Assim, mais do que pensar em uma intersecção entre raça e gênero, trata-se de compreender como o próprio gênero foi construído a partir da lógica racial-colonial, convertendo mulheres não brancas em corpos sem gênero reconhecível – isto é, em corpos cuja feminilidade é sistematicamente negada, animalizada ou utilitarizada.

Essa formulação proposta pela autora desestabiliza as categorias hegemônicas que, ao desconsiderarem os efeitos estruturantes da racialização, reproduzem a normatividade branca como medida do feminino e do humano. Em outras palavras, a crítica de Lugones

(2020) não diz respeito apenas à ausência das mulheres colonizadas nos discursos da modernidade, mas sobre a própria constituição dessas categorias, que se sustentam na exclusão ontológica dos corpos racializados. Portanto, o sistema moderno-colonial de gênero não opera como uma sobreposição de opressões, mas como um dispositivo articulador da dominação, que racializa o gênero e sexualiza a raça. No imaginário colonial moderno, o corpo legítimo também é esguio e disciplinado, de modo que as curvas aparecem historicamente como excesso, desvio e problema (Jimenez-Jimenez, 2021; Aires, 2023; Sant’Anna, 2020).

Para dar conta dessa lógica, Lugones (2020) propõe a metáfora de um sistema de gênero com duas faces: uma visível/iluminada e outra obscura/oculta. A face visível, é aquela que “[...] constrói hegemonicamente o gênero e as relações de gênero”, organizando as vidas dos homens e das mulheres brancas e burguesas, e moldando o significado colonial/moderno de “homem” e “mulher” (Lugones, 2020, p. 76). Nessa configuração, a mulher branca aparece como pura, passiva e frágil, sendo “[...] reprodutora da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses”. Ainda, em tal conjuntura, também é retirado dessas mulheres qualquer acesso à autoridade coletiva ou à produção do conhecimento.

Como aponta Lugones (2020, p. 76), “A fictícia e socialmente construída fraqueza de seus corpos e mentes cumpre um papel importante na redução da participação e retirada dessas mulheres da maioria dos domínios da vida, da existência humana”. Por isso, nesse arranjo, o sistema de gênero pode ser lido também como heterossexualista, uma vez que “[...] a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção – inclusive de conhecimento – e da autoridade coletiva”. Entre os brancos tidos como burgueses, a heterossexualidade funciona de modo compulsório e perverso, “[...] servindo para a reprodução do controle sobre a produção.” (Lugones, 2020, p. 76).

No entanto, entre a zona iluminada e a obscura desse sistema de gênero, Lugones (2020) identifica uma região intermediária, ambígua, composta por figuras sociais que escapam à norma binária de gênero e à classificação racial rígida. Essa análise do entremeio tensiona a perspectiva interseccional proposta por Crenshaw (2002) na medida que Lugones (2020) observa que as categorias interseccionais tendem a operar por seleção normativa dentro de seus grupos, elegendo sujeitos hegemônicos como representações legítimas. Assim,

[...] “mulher” seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, “homem” seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais, “negro” seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente. [...] Na interseção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a incluem (Lugones, 2020, p. 58).

Dessa crítica, então, emerge a necessidade de uma outra forma de compreender as opressões que atravessam os corpos racializados e generificados – que supere a lógica categorial da interseccionalidade. É justamente nesse ponto que gostaria de propor uma articulação com Puar (2013) e sua proposta de uma política de agenciamento e afetos. Para a autora, embora o conceito de interseccionalidade tenha sido fundamental para visibilizar experiências de opressão múltiplas, ele ainda opera a partir de uma lógica categorial e estável que pode mascarar as complexas relações entre poder, corpos, tempo e espaço.

Nesse sentido, Puar (2013) propõe uma mudança de foco: do entrecruzamento de categorias fixas para os agenciamentos, compreendidos como articulações móveis, afetivas e materiais que antecedem, atravessam ou excedem essas categorias. O agenciamento, então, interroga os elementos que operam antes, durante e além da construção/categorização dessas identidades. Como explica a autora, “[...] a interseccionalidade tenta compreender instituições políticas e suas formas corolárias de normatividade social e administração disciplinar, enquanto o agenciamento, em um esforço de reintroduzir a política no âmbito político, indaga o que está antes e além do que acaba sendo estabelecido” (Puar, 2013, p. 366). Esse deslocamento conceitual possibilita pensarmos as opressões de forma não apenas relacional, mas também instável, rizomática e co-constituente.

O agenciamento permite, assim, visibilizar corpos e experiências que não se encaixam nas categorias previamente dadas. Como observa Puar, inspirada por Haraway e Barad, os corpos não são entidades fechadas ou puramente humanas, nem se limitam à pele ou se definem apenas por sua forma biológica: eles são efeitos e meios de relações materiais e simbólicas: “Como Haraway observa, o corpo não termina na pele. Deixamos rastros de DNA aonde quer que vamos; vivemos com outros corpos dentro de nós, micróbios e bactérias; estamos em meio a forças, afetos, energias; somos compostos de informação” (Puar, 2013, p. 357).

Esse entendimento está diretamente relacionado à perspectiva performática pós-humanista proposta por Barad (2017 [2011]), para quem “[...] a matéria não é uma ‘coisa’, mas um ‘fazer’” (Puar, 2013, p. 357). Ou seja, as opressões não operam sobre corpos

estáveis ou imutáveis, mas sobre aqueles em contínua constituição, produzidos por práticas discursivas, tecnológicas e afetivas que os tornam inteligíveis ou abjetos em determinados contextos. Por esse viés, os agenciamentos existem “[...] ao longo de um eixo vertical e horizontal”, inseridos em processos de desterritorialização e reterritorialização” (Puar, 2013, p. 358), permitindo que se pense as opressões de maneira não-linear e não hierárquica. Tal abordagem rompe com a suposição de que as categorias sociais possuem núcleos estáveis e abre espaço para o reconhecimento das multiplicidades, das contradições e das ambivalências que constituem os corpos generificados e racializados.

A partir dessa perspectiva, Puar (2013) desloca o foco do “quem” sofre a opressão para o “como” os corpos são produzidos, atravessados, esculpidos por relações de saber-poder, afetos e dispositivos de controle. Essa mudança de eixo teórico-metodológico é fundamental para os objetivos desta pesquisa, na tentativa de compreender os atravessamentos de gênero, raça e corpo para além da lógica categorial, investindo em uma abordagem que considere a materialidade dos afetos, das instituições e das tecnologias na constituição dos/as sujeitos/as, conforme nos mostra Barad (2017 [2011], p. 313):

[...] o que é necessário é levar em consideração não só a materialização de corpos “humanos”, mas todos os processos de chegar à matéria(ação)/materialização, incluindo os efeitos materializantes das práticas que fazem as fronteiras pelas quais o “humano” e o “não humano” são diferencialmente constituídos. Isso deve incluir não só forças naturais e sociais, mas a constituição diferencial de forças como “naturais” ou “sociais”.

Nesse arranjo, a feminilidade é compreendida neste estudo também como um agenciamento, ou seja, como prática performativa e relacional que não antecede os corpos, mas emerge com eles em sua materialidade e nas complexas tramas de poder (Barad, 2007; Haraway, 1995; Camozzato, 2022). A ideia aqui é pensar o corpo como nó de forças, que não apenas sofre as violências estruturais, mas também agencia resistências. O corpo, portanto, não é apenas um receptáculo das normas, mas também um lugar de sua recusa. As práticas de resistência, desvio e reinvenção da feminilidade denunciam as violências que operam na produção da corporalidade das mulheres e criam brechas para outras formas de existir. Assim, ao articular as contribuições da crítica decolonial à colonialidade do gênero com as noções de agenciamento e política afetiva, buscamos deslocar o olhar sobre a corporalidade das mulheres: de um objeto de opressão e classificação para um campo de disputas, reinscrições e insurgências. Trata-se de compreender que os corpos não apenas

significam, mas também fazem, agem, afetam e são afetados, produzindo sentidos outros sobre o que é ser mulher em um mundo ainda marcado pela colonialidade do poder.

Ao propor aqui a feminilidade como agenciamento performativo e relacional, torna-se fundamental destacar como o corpo gordo desafia diretamente os padrões estabelecidos pelo corponormativo eurocêntrico. Esse corpo, muitas vezes estigmatizado como excesso e desviante (Aires, 2023; Jimenez-Jimenez, 2020; Arruda, 2019), não apenas sofre os efeitos da marginalização, mas também se coloca como espaço de resistência e ressignificação da feminilidade. Essa resistência materializa-se na subversão das normas que associam feminilidade a corpos magros, delicados e disciplinados, ampliando os modos de existir e ser reconhecida enquanto mulher.

Assim, o corpo gordo não apenas recebe passivamente as normas opressoras, mas é um agente ativo na produção de outras formas de feminilidade que desestabilizam as hierarquias raciais, estéticas e de gênero. Ao protagonizar práticas de visibilidade, afeto e cuidado que rompem com a lógica do corpo normativo, as mulheres gordas inscrevem suas corporalidades no campo das insurgências políticas e culturais, articulando suas experiências com as críticas decoloniais que denunciam a colonialidade do gênero e o sistema moderno-colonial de poder. Aproveito, pois, esses movimentos de resistências corpóreas emaranhadas para puxar, no capítulo seguinte, os fios intra-ativos da comida, da indústria alimentícia e da produção contemporânea do corpo obeso e da gordura.

4 A AGÊNCIA DA GORDURA E DA COMIDA, A INDÚSTRIA ALIMENTÍCIA E A PRODUÇÃO DA OBESIDADE

[...] O que realmente acontece quando esses corpos se misturam aos meus?

(Jane Bennett, 2010, tradução nossa)

Os alimentos que transpõem o nosso corpo – começando numa amarra entre a nossa mente, visão e/ou olfato, passando pelas nossas mãos, cruzando nossos lábios e, dentro da boca, se emaranhando ao gosto, ao gozo e aos pensamentos, enquanto se torna uma mistura, indefinida, pouco ou muito nutritiva, que, da garganta em diante, passa a fazer parte de nós sem que consigamos identificá-la claramente a partir daí – carregam histórias, afetos e poderes que vão além da nutrição.

O presente capítulo se dedica a explorar a complexa interseção entre a história da alimentação, a produção social da obesidade e a emergência dos estudos sobre o corpo gordo, buscando compreender como as dinâmicas de poder, desigualdade e agência material se deslocam, se manifestam e se articulam em diferentes territorialidades. A partir de um breve panorama histórico, discutirei como a indústria alimentícia, desde meados do século XX, contribuiu para a consolidação de padrões alimentares industrializados, a difusão de produtos ultraprocessados e a promoção de dietas que impactam corpos, subjetividades e relações sociais.

Este breve panorama evidencia que a obesidade, frequentemente reduzida a escolhas individuais, está profundamente entrelaçada com estruturas econômicas, políticas e culturais. Nessa esteira, os estudos do corpo gordo oferecem um marco teórico crítico para pensar a gordura como experiência corporal, viva, social e política, articulando questões de gênero, raça e classe. A partir da perspectiva de Bennet (2010) sobre a agência da matéria, a alimentação deixa de ser vista apenas como nutriente ou calorias, tornando-se um conjunto de práticas, relações e agenciamentos que produzem efeitos sobre corpos e modos de existir. A partir desse entendimento, a gordura é concebida não apenas como atributo corporal e marcador estético, mas como elemento participante e agentivo em processos sociais e materiais complexos, capazes de mobilizar afetos, sentidos de pertencimento e experiências de visibilidade ou marginalização. Nesse emaranhado, trago, pois, a discussão de Fabio Herrmann e Marion Minerbo (1998, p. 22) a respeito do deslocamento da moralidade da cama para a mesa:

Os complexos morais migraram da sexualidade para a dieta, da cama para a cozinha e para a mesa. Você hoje sai do sério, come uma lasanha. E aproveita. Tendo quebrado o regime, pede também uma torta de sobremesa. Para juntar coragem, já bebeu sua caipirinha, mas com adoçante artificial; então, embalado, pediu outra, depois uma cerveja e cafezinho para terminar, mas este já penitencialmente adoçado com aspartame. Amanhã será só pepino com iogurte, jura aos deuses do colesterol (Herrmann; Minerbo, 1998, p. 22).

Segundo Herrmann e Minerbo (1998), na contemporaneidade, os complexos morais – antes centrados sobretudo na sexualidade, no controle dos prazeres do corpo e na vigilância da vida íntima (Foucault, 2017) – deslocaram-se para o campo da alimentação. O que antes era objeto de culpa, pecado e penitência na esfera sexual passa a ser projetado sobre a dieta, transformando a cozinha e a mesa em novos espaços de normatividade. Essa moralização é ilustrada com a cena cotidiana de alguém que “sai do sério” e come uma lasanha, desencadeando uma sequência de excessos acompanhados de uma lógica de culpa e compensação: se há o “desvio” (a comida calórica, a sobremesa, a bebida), há também a tentativa de reparação (o adoçante artificial, o café com aspartame, a promessa de um dia seguinte à base de pepino e iogurte). Essa moral da alimentação opera por meio de mecanismos que combinam prazer, transgressão e punição, em que comer precisa ser constantemente regulado, confessado e vigiado:

[...] o pecado original comunica-se a cada indivíduo, como nos ensina o catecismo. Mas este mal tem dono e agente, o demônio existe, e esconde-se no sentido do paladar, na imaginação gastronômica, nos devaneios e nas vitrinas das confeitarias. Como para o antigo pecado sexual, as condições psicológicas do sujeito influem decisivamente em sua capacidade de resistir à tentação: qual o gordo que não come por angústia? Há pretextos fisiológicos como sempre, atenuantes geralmente falsos, como os hormônios, o hipotireoidismo funcional, a tendência a engordar. Como às raças, a que antes se atribuía um temperamento mais ou menos erótico, também hoje se fala em qualidades raciais na distribuição do excedente: em volta dos quadris, por exemplo. Esgotadas as desculpas, assumido o pecado, devemos submeter-nos ao voluntário vexame de confessá-lo ao médico, que substitui o padre, um endocrinologista de hábito, que administrará a penitência devida, antes da absolvição. Supressão dos lipídios, dos açúcares e das massas, por fim, como novo cilício enrolado pouco abaixo da cintura, a fita métrica, e o jejum sem gosto, nem sal nem açúcar. As pessoas que vão ao médico de regime dizem para si mesmas que agora vão ouvir poucas e boas, o que de fato acontecerá, se o doutor tiver o mínimo sentido de seu papel, pois é indispensável apostrofar a culpa, antes de perdoar o culpado (Herrmann; Minerbo, 1998, p. 23-24).

Por essa perspectiva, tudo que é ingerido é tido como certo ou errado (e pecaminoso). De acordo com Bennett (2010, p. 59-60, tradução nossa), “[...] Comer aparece como uma série de transformações mútuas em que a fronteira entre o interior e lá fora fica embaçado: **minha refeição é e não é minha; vocês dois são e não são o que comem**”. Assim, comer tem a ver com fome, saciedade e prazer. Os três, na perspectiva de *thing power* de Bennet (2010), são agentividades que atuam mutuamente e produzem efeitos nos sujeitos, em seus corpos, em suas subjetivações, mas também no dispositivo do corpo-gordo-plus size e na governamentabilidade *onlife* (Butturi Junior, 2025).

Bennett (2010), em oposição a uma visão antropocêntrica, que coloca os humanos no centro da ação, sugere que objetos, alimentos, corpos e ambientes são dotados de vitalidade própria, isto é, possuem a capacidade de agir no mundo. Assim, roupas, vitrines, fantasias, alimentos e mesmo espaços físicos, como o sambódromo, e virtuais, como o Instagram, – que já foram pensados como meros cenários ou suportes – devem ser considerados como agentes. No caso das passistas de escola de samba, por exemplo, a passarela não é apenas espaço físico a ser atravessado, mas um corpo vibrante que afeta e produz efeitos sobre os corpos das mulheres que a percorrem, tensionando, inclusive, discursos que duvidavam da resistência física das passistas gordas, por exemplo.

De forma semelhante, o Instagram opera como espaço vibrante de visibilidade e subjetivação: as postagens de mulheres gordas, suas fotos e narrativas pessoais não se limitam a representar corpos, mas atuam intra-ativamente na produção de novos modos de existir e de se relacionar com a gordura. Assim como a passarela, as plataformas digitais não são neutras, elas participam ativamente da constituição das experiências corporais, potencializando agenciamentos que desafiam tanto a gordofobia quanto os ideais normativos de feminilidade.

Nesse ponto, gostaria de costurar a perspectiva de Bennett (2010) à alimentação. A autora discute os alimentos como “[...] corpos conativos competindo lado a lado e dentro de outro corpo complexo (o ‘próprio’ corpo de uma pessoa)” (2010, p. 59, tradução nossa). Bennett (2010, p. 15, tradução nossa) defende a matéria comestível como “[...] um actante que opera dentro e ao lado da humanidade, exercendo influência sobre o humor, a disposição e as decisões”. Pensar os alimentos como actantes significa reconhecer que eles não apenas sustentam biologicamente os corpos, mas modulam afetos, orientam comportamentos e podem até reconfigurar práticas sociais e culturais. Nesse sentido,

alimentos ultraprocessados, um prato caseiro com ingredientes frescos e *in natura* ou um suplemento industrializado não são equivalentes: cada um atua de modo distinto na constituição de corpos, subjetividades e relações sociais, revelando que a alimentação é também um campo de agência material e política, que pode se emaranhar às desigualdades de classe, raça e gênero, não apenas como reflexo da estrutura social, mas também como um dos seus operadores:

O problema da obesidade teria, portanto, de indexar não apenas os grandes humanos e suas próteses econômico-culturais (agronegócio, máquinas de venda automática de salgadinhos, injeções de insulina, cirurgia bariátrica, tamanhos de porções, sistemas de comercialização e distribuição de alimentos, fornos de micro-ondas), mas também os esforços e trajetórias das gorduras à medida que enfraquecem ou aumentam o poder das vontades, hábitos e ideias humanas (Bennet, 2010, p. 43).

Se trouxermos, pois, essa discussão para o contexto social e histórico, fica evidente como os alimentos também se inscrevem em dinâmicas de poder e desigualdade. Nesse contexto, a indústria alimentícia exerce papel central na configuração da obesidade e da desigualdade alimentar. No Brasil, por exemplo, a publicidade do Leite Moça (Figura 12), lançado pela Nestlé em 1921 como substituto do leite materno, evidencia como a indústria alimentícia explorou discursos médicos e sociais para impor produtos industrializados, desconsiderando os efeitos nutricionais dos próprios alimentos. O leite condensado, nesse caso, não era apenas mercadoria, mas um actante (Bennett, 2010) que reorganizava práticas de cuidado, maternidade e nutrição. Sua materialidade doce, densa e calórica produzia efeitos nos corpos infantis e maternos, ao mesmo tempo em que reforçava desigualdades de classe no acesso a alternativas de alimentação.

As propagandas do Leite Moça a seguir exemplificam como a indústria alimentícia construiu a imagem do leite condensado como alimento essencial e nutritivo. Na primeira (Figura 12), de 1949, o produto é associado diretamente ao aleitamento infantil, sendo apresentado como substituto seguro e moderno do leite materno, reforçando a ideia de que a indústria e a ciência seriam mais confiáveis que a natureza e deslegitimando práticas maternas tradicionais. Essa estratégia publicitária evidencia não apenas a medicalização da alimentação, mas também a captura das mulheres como público-alvo, reforçando a responsabilidade feminina sobre o cuidado e a nutrição dos filhos.

Figura 12 – Propaganda do Leite Moça como substituto do leite materno (1949)



Fonte: Reis Junior (2013).

Na segunda propaganda (Figura 13), vinculada à Revolução de 1932, o Leite Moça é apresentado como parte da alimentação dos soldados, exaltando seu caráter energético e de longa duração. Essas propagandas revelam uma estratégia de marketing que transformou o leite condensado em um símbolo de nutrição universal, adequado tanto para sustentar bebês quanto para fortalecer homens em guerra. Esse discurso não apenas naturalizava o consumo do produto como também construía a crença de que a industrialização poderia prover um alimento completo para todos os corpos e, com isso, reduzir riscos associados à substituição de práticas alimentares tradicionais por produtos ultraprocessados.

Figura 13 – Propaganda do Leite Moça voltada aos soldados (Revolução de 1932)



Fonte: Reis Junior (2014).

Essa prática converge com o que Bennett (2010, p. 63, tradução nossa) chama de eficácia da gordura: “[...] os corpos humanos e as gorduras são participantes [...] e o problema da obesidade teria, portanto, de indexar não apenas os grandes humanos e suas próteses econômico-culturais (agronegócio, máquinas de venda automática, cirurgia bariátrica), mas também os esforços e trajetórias das gorduras”. Ou seja, a obesidade não pode ser reduzida a escolhas individuais, pois envolve agenciamentos complexos entre humanos, alimentos, máquinas, mercados e afetos. Assim, tanto a passarela, quanto o Instagram e os alimentos ultraprocessados exemplificam como corpos humanos e não-humanos se entrelaçam em agenciamentos, produzindo efeitos sobre a corporeidade, os hábitos e as práticas sociais e morais, revelando a dimensão material (e também política) da alimentação, da gordura e da obesidade na sociedade.

A comida aparecerá como actante dentro e ao lado dos seres humanos formadores de intenção, (des)obedecedores de moralidade, usuários de linguagem, manejadores de reflexividade e criadores de cultura, e como um indutor-produtor de efeitos públicos salientes. Podemos chamar o conjunto formado por esses corpos humanos e não-humanos de “consumo americano” e nomear como um de seus efeitos a “crise da obesidade” (Bennett, 2010, p. 59, tradução nossa).

Como já dito, a história da alimentação moderna está profundamente ligada à industrialização e à lógica capitalista, que transformou a comida em mercadoria e reconfigurou hábitos de consumo. Desde o início do século XX, a indústria alimentícia buscou criar produtos duráveis, baratos e de fácil transporte, muitas vezes em detrimento do valor nutricional. Alimentos ultraprocessados foram vendidos como soluções de modernidade. A distribuição desigual dos alimentos e, portanto, de saúde não é um efeito colateral do capitalismo contemporâneo, mas um agente de seu funcionamento. Em sociedades profundamente desiguais, os alimentos *in natura* tornam-se bens de luxo, enquanto grande parte da população, sobretudo pessoas negras, pobres e mulheres gordas, é empurrada para dietas baseadas em produtos ultraprocessados, enlatados, baratos, amplamente disponíveis e feitos para viciar. Assim, comer comida fresca é uma questão estrutural de racismo, colonialismo e gordofobia que acentuam as opressões vivenciadas por mulheres com obesidade, sobretudo mulheres negras e pobres (Paim; Selau; Kovalesski, 2025).

É nesse ponto que diretrizes nacionais como o Guia Alimentar para a População Brasileira (2014) tornam-se fundamentais para pensar a respeito das políticas públicas de alimentação. A segunda edição do Guia trata da alimentação saudável considerando vibracidades como o processamento dos alimentos, o modo de comer, as práticas culturais e os impactos socioambientais. Ao privilegiar alimentos *in natura* ou minimamente processados, o Guia reconhece que escolhas alimentares não são apenas individuais, mas decisões mediadas por condições de vida, renda, tempo, acesso e cultura. Assim, ao identificar os ultraprocessados como produtos de baixa qualidade nutricional e que causam prejuízos à saúde, ele explicita o vínculo entre alimentação, equidade social e segurança alimentar. No entanto, o que se vê é a manutenção da desigualdade. Segundo Poulain (2016), essa desigualdade é produtiva e funcional: há interesses das indústrias farmacêuticas, do mercado de emagrecimento e da indústria agroalimentar e de refeições rápidas na manutenção do sobrepeso e da obesidade, que lucram tanto com a produção de alimentos ultraprocessados quanto com a venda de soluções para suas consequências. Trata-se de um ciclo de econômico, moral, biomédico e tecnobiodiscursivo (Foucault, 2005; Deleuze, 1992; Lazzarato, 2006; Butturi Junior, 2019) que naturaliza a culpa individual e apaga a dimensão estrutural desse emaranhado:

[...] O sucesso da indústria tecnocientífica contemporânea consiste em transformar nossa depressão em Prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa fertilidade e esterilidade em

Pílula, nossa aids em triterapia, [nossa gordura em Injeção], sem que seja possível saber quem vem primeiro: a depressão ou o Prozac, o Viagra ou a ereção, a testosterona ou a masculinidade, a Pílula ou a maternidade, a triterapia ou a aids. Este feedback performativo é um dos mecanismos do regime farmacopornográfico (Preciado, 2018, p. 37).

Incluirei, pois, poder ativo dos alimentos tal como propõe Bennet (2010, p. 63, tradução nossa): “[...] um potencial ativado quando o alimento se reúne com um conjunto de outras materialidades vitais que aumentam o poder”. Nesse emaranhado, as comidas são actantes em *assemblage* com corpos, nutrientes, moléculas, políticas públicas, práticas culturais. Assim, a eficácia de um alimento não depende apenas de sua composição química, mas da sua intra-ação com outros alimentos, com o corpo que o ingere e com o contexto social, político e cultural em que circula:

Nietzsche afirma que um alimento ganha vida com seus poderes na presença da materialidade de certos jornais, da música wagneriana e das práticas corporais do ascetismo, todas elas qualificadas como o que Donna Haraway chamou de “atores material-semióticos”. a dieta, então, teria que levar em conta não apenas os alimentos que agem em confederação com outros corpos, como líquidos digestivos ou microorganismos, mas também os alimentos que cooperam com as intensidades frequentemente descritas como percepção, crença e memória (Bennet, 2010, p. 65, tradução nossa).

Assim, discutir alimentação é, necessariamente, tratar de governamentalidade, colonialidade, gênero e desigualdade. A distinção entre “comida de rico” e “comida de pobre” não é apenas econômica: é afetiva. Vídeos populares nas plataformas digitais que valorizam certos alimentos (tidos como saudáveis e naturais) e desqualificam outros (normalmente aqueles mais baratos, cheios de gorduras e ultraprocessados) revelam como o valor da comida é construído na governamentalidade algorítmica (Butturi Junior, 2025), sendo parte da moralidade do corpo no digital (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025) e da colonialidade digital-corpórea (Butturi Junior, 2025). Comer, portanto, é uma prática atravessada por moralidades, tecnologias, indústrias, afetos, disciplinas e poderes, humanos e não humanos que produzem corporalidades, normalidades, subjetividades e, também, modos de dizer a verdade em intra-ação. É justamente nessa trama que se inscreve a produção contemporânea da obesidade como doença, tema que será aprofundado no próximo capítulo, dedicado aos estudos do corpo gordo e das estratégias de patologização da gordura no dispositivo da obesidade.

5 OS ESTUDOS DO CORPO GORDO E O DISPOSITIVO DA OBESIDADE

Nas últimas décadas, os estudos da corporalidade gorda, também conhecidos como *fat studies*, emergem como um campo teórico de investigação que se contrapõe à hegemonia dos discursos biomédicos e estéticos que historicamente reduziram a gordura a uma condição de excesso, risco ou patologia no dispositivo da obesidade (Faxina, 2018). Ao deslocar o foco da doença para a experiência social, política e afetiva das pessoas gordas, esses estudos reivindicam um lugar de agência para corporalidades tradicionalmente silenciadas. Como afirmam Maria Luiza Jimenez-Jimenez, Agnes Arruda e Marcelle Silva (2022, p. 39), trata-se de compreender que a gordura não se resume a um atributo individual, mas integra um conjunto de práticas, tecnologias, discursos assemblágicos que atravessam a vida social e os regimes de poder.

Nesse sentido, o corpo gordo deixa de ser visto como um objeto passivo de intervenção médica e passa a ser reconhecido como sujeito político, capaz de produzir práticas de resistência, deslocamentos discursivos e novas formas de sociabilidade. A crítica central dos *fat studies* é justamente a patologização que, sobretudo no caso das mulheres, se sustenta em um discurso de controle do corpo, da aparência e da performance estética. Como destaca Zanello (2022), a construção da feminilidade na modernidade esteve intrinsecamente associada à vigilância sobre o corpo, sendo a gordura convertida em sinal de falha moral, descuido ou inadequação.

Assim, os estudos sobre o corpo gordo emergem no campo acadêmico a partir da segunda metade do século XX, emaranhado em movimentos sociais e na crítica às normativas biomédicas que consolidaram a gordura como sinal de desvio, risco e patologia (Jimenez-Jimenez, 2020; Aires, 2023; Faxina, 2018). Durante grande parte da modernidade, o corpo gordo foi lido sob a chave da degeneração moral e do excesso, o que se desdobrou em formas de estigmatização social e medicalização. Nessa formulação, a gordura se torna objeto de disputa discursiva, situada entre saberes médicos, políticas públicas e representações culturais.

Os anos de 1970 e 1980 marcam o início dos *fat studies*, em forte interseção com os movimentos feministas e com a luta pelos direitos civis. Nesse período, surgem os primeiros movimentos ativistas de pessoas gordas nos EUA, como a *National Association to Advance Fat Acceptance (NAAFA)*. Esta criou jornais e newsletters voltados para

denunciar a discriminação contra pessoas gordas e produzir uma contra-narrativa à patologização, a exemplo do *NAAFA Newsletter*.

Figura 14 – 2ª Edição da *NAAFA Newsletter* de 1988

NAAFA Newsletter

VOLUME XV ISSUE NO. 2 JAN-FEB 1988

SIZE DISCRIMINATION SUIT BEGINS IN N. J.

Joseph Gimello, a 270 pound car rental manager from New Jersey, has sued his former employer for size discrimination. Gimello, 43, claims that he was terminated by Agency Rental System solely because of his weight and not due to lack of performance on the job. He sued under a 1972 New Jersey state law that prohibits discrimination on the basis of a real or perceived handicap. The suit, a first in the state of New Jersey, went to trial in the State Division of Civil Rights on Friday, January 22 in Hamilton, N.J.

According to a UPI story reported on WPIX television in New York and in newspapers around the country, Gimello had been employed by the rental company for four years as the manager of the Cherry Hill office. Sales were increasing, his facility had been named the "office of the month" eight times, and Gimello was up for promotion.

But after an in-person interview with top management in 1983, Gimello was fired. He claims that his superiors called him a "fat slob," questioned his ability to "get around at that weight," and said he was "unpromotable."

Testimony continued through January, and a decision is expected in March.

Gimello lives with his wife Ida Mae, and currently works for another car rental firm. His wife told reporters that after the firing, Gimello lost confidence in himself and his appearance.

NAAFA's Executive Director issued a press release in support of Gimello's case, and NAAFA officers have offered personal encouragement to the Gimello family. 00

[More on this in upcoming issues.—Ed.]

L.A. LAW PUTS SIZE BIGOTRY ON TRIAL

"Webster's dictionary defines prejudice as a preconceived opinion lacking a just foundation. Isn't that exactly how [one could] describe the public's attitude toward the overweight?"

You might expect to see such a quote in the NAAFA Newsletter, or some other size acceptance publication. But these words came from a script of *L.A. Law*. Aired Thursday, February 11 on NBC television, this *L.A. Law* episode featured a storyline about a fat attorney, Lynn Suttler (played by my own rights as a fat person).

In my first year as a NAAFA member, I came out of the closet on size acceptance issues and decided that I needed to do something to further NAAFA's goals. After many years of fighting for the rights of others, through my work with the American Civil Liberties Union and the Lobby for Individual Freedom and Equality, it was time to start fighting for my own rights as a fat person.

Initially, I had a hard time finding my niche in NAAFA. Then I read the Newsletter article about NAAFA's need for an Executive Director. I immediately saw an opportunity to combine my professional experience with my dedication to the fat acceptance movement. After much discussion with NAAFA's leadership, I submitted a proposal for the executive directorship. I flew to New York to interview for the position and to present my proposal to the Board.

The Holiday Happening was my first national event in NAAFA. I was impressed, in every way, with the caliber of the people I met. I found NAAFA's leadership to be a group of dynamic, capable individuals dedicated to achieving NAAFA's goals. As I met other NAAFA members I was struck by their warmth and commitment to our purpose. When I walked into the first dance, I felt empowered in knowing that, as fat people and thin allies, NAAFA had brought us together. At the "Town Meeting," I heard concerned members voice their opinions and ideas, and heard the Board respond to those concerns in a compassionate and informative way.

I left New York feeling both exhausted and exhilarated. I knew then that NAAFA's goals were within our reach. We have all the ingredients necessary to achieve our goals: an ambitious agenda, a dedicated membership, and talented leadership. All we need is someone to channel these energies toward focused objectives.

That's where I enter the picture. My responsibilities as Executive Director will be to provide that focus and coordinate the many facets of NAAFA. I will be making recommendations to the Board of Directors regarding such projects as fundraising, membership development and support, and program development. I will then see to it that the Board's decisions are implemented.

NAAFA's primary objectives for my first year as Executive Director are to double the membership and to bring in more funds for the operating budget. There are many exciting ideas which, with your help, we will put into action. Right now, I am formulating a five year plan of NAAFA's goals and objectives, which will help in determining the funding, program, and membership needs of the organization. I will be asking for input from NAAFA's leadership, both national and local, from the membership, and from NAAFA's staff in formulating my recommendations.

I invite your comments, ideas and suggestions about NAAFA's future. Please write to me at NAAFA's new executive offices at PO Box 246, Herak, California 95638.

The bottom line is that I work for you, and I need your help to make NAAFA's dream a reality. 00

IMPORTANT NOTE: NAAFA's Bellesore, New York office will continue to handle all membership correspondence, (except for that specifically for Sally E. Smith.) Please also continue to mail all renewals, donations, and business correspondence to Bellesore, New York.

TRADE PUBLICATION DEBUTS

Plus Sizes, a new trade publication for the large size fashion industry, has just made its debut. Published by Earmshaw Publications, *Plus Sizes* is a delightfully positive, glossy magazine for plus size manufacturers and retailers, fiber and fabric people, and fashion editors across the country.

During the development stages of *Plus Sizes*, a number of retailers were asked what they need in a trade publication. Needs included marketing statistics, new resources, information about the plus-sized customer and a desire to see fashions on plus-sized models!

The publisher promises "We will not present...any garment that isn't at least a size 14, and preferably size 18. And we're not forgetting that there are 'older' women out there and super sizes, too."

While *Plus Sizes* is not written for the consumer (all articles are written for retailers and manufacturers), some NAAFA members have expressed a desire to subscribe. A one year subscription is \$15. (Qualified retailers, manufacturers, etc. receive free subscriptions.) For details contact Earmshaw Publications, 225 W. 34th Street, New York, NY 10001. 00

ACTIVISM ALERT

Jimmy "the Greek" Snyder, a long-time sports commentator for CBS was fired from his job in January for making perceived racist statements on the air. The firing came less than 24 hours after Snyder discussed the differences between white and black players in sports.

Whether you agree with CBS's decision or not, we're sure you can agree that if Mr. Snyder had made fat jokes or racist comments (instead of racist comments), he would still be working at CBS today. Ask yourself: Are you aware of any commentator, interviewer or entertainer who has ever been fired for making racist comments or fat jokes? Most likely, your answer is "no."

NAAFA's Activism Committee (Russell F. Williams and Louise Wolfe, Co-Chairs) ask that you write CBS and point out that fact, and ask for the same harsh treatment of people who air fat bigotry in the name of entertainment. Write to:

Mr. Gene F. Jankowski, President
CBS Broadcast Group
51 West 52nd Street
New York, New York 10019

Russell often follows up his official Activism Committee letters with a phone call. He reports that when he called Mr. Jankowski's office at CBS, he was told by a staff member that CBS was aware of his letter and that they knew how many letters had been received mentioning fat issues. Russell encourages all NAAFA members to write: "As long as someone is counting at CBS...let's give them something to count," he says. 00

SALLY E. SMITH APPOINTED FIRST EXECUTIVE DIRECTOR

"We need an Executive Director. This is the only way NAAFA can achieve the next period of growth and approach the 1990's as a truly influential civil rights organization." These words appeared in an article by Chairman Conrad H. Blickenstien in our August 1987 Newsletter.

Sally E. Smith, a NAAFA member from California, read that article and agreed. Sally's professional background has been with non-profit organizations—working in development and administration—and she has a good understanding of NAAFA's needs. And so began a series of letters, phone calls, and meetings with top NAAFA leaders that led to a proposal to appoint her to the executive directorship.

The proposal was passed unanimously at the Board of Directors' January 1, 1988 meeting, and Sally E. Smith, was appointed NAAFA's first Executive Director. [continued page 3]

©1988 by NAAFA, Inc., PO Box 02, Bellesore, N.Y. 11426. Nothing may be reprinted without permission except for noncommercial purposes, providing suitable credit is given. The NAAFA Newsletter is published monthly for the members of the National Association to Aid Fat Americans, Inc. Back issues are available in six issue volumes. Regular membership in NAAFA is \$15.00 per year. Other membership categories are available. For further information, call 516 352-3130.

Fonte: Howell (2019).

Esta edição de janeiro-fevereiro de 1988 da *NAAFA Newsletter* costura discussões do ativismo gordo naquele momento histórico. Temos, então, informações sobre uma ação judicial por gordofobia no espaço de trabalho em *New Jersey*, uma resenha sobre a revista *Plus Size* – nova publicação comercial sobre moda de tamanhos maiores –, atualizações sobre convenções da organização e outras matérias relacionadas. Essa costura demonstra três elementos centrais do movimento gordo da época: (i) o uso do sistema jurídico como estratégia de contestação de discriminação e garantia de direitos; (ii) a apresentação da moda plus size como mercado emergente e instrumento de visibilidade; e (iii) a organização coletiva, por meio de convenções, que permitem articulação e troca de experiências.

Nesse mesmo período, autoras como Susie Orbach, em *Fat is a Feminist Issue* (1994 [1978]), já denunciavam a associação entre corpo gordo, descontrole e indisciplina, revelando que essa normatividade não era neutra, mas generificada: “[...] a pressão sobre

as mulheres para emagrecer é parte de um sistema mais amplo de controle social sobre seus corpos e seus desejos” (Orback, 1994 [1978], p. 43, tradução nossa). Essa perspectiva ampliou a compreensão de que a gordura não poderia ser analisada apenas sob a lente da saúde, mas precisava ser situada nos contextos de poder, gênero e economia.

Nos anos 1990, consolidam-se obras que passam a articular de maneira mais clara a crítica às ciências biomédicas e às pedagogias corporais que prescrevem o emagrecimento. Nessa esteira, produz-se o “corpo que não cabe”, em que a gordura é recorrentemente invisibilizada ou reduzida à doença, evidenciando a dimensão política da exclusão, não apenas no espaço físico, mas também no espaço simbólico e discursivo. Tal perspectiva revela como a patologização do corpo gordo serve a estratégias de governo da vida (Foucault, 2005).

O campo dos estudos da corporeidade gorda (Jimenez-Jimenez, 2020; Arruda, 2019; Aires, 2023; Lupton, 2013) contemporâneos, especialmente em diálogo com os feminismos interseccionais e decoloniais desloca a centralidade da categoria “obesidade” e propõe um olhar para as corporalidades gordas como possibilidades de existência que resistem às normatividades biomédicas e estéticas. As contribuições de pesquisadoras como Maria Luiza Jimenez-Jimenez (2020) e Aliana Aires (2023) reforçam a necessidade de compreender a gordura costurada ao cultural e relacional, e não como mero marcador de risco. No contexto brasileiro, a produção acadêmica sobre corpos gordos tem se consolidado de maneira mais expressiva nas últimas duas décadas. Ao propor uma epistemologia engordurada, Jimenez-Jimenez (2020) avança o debate sobre gordofobia estrutural no Brasil. A autora enfatiza que a marginalização dos corpos gordos não é apenas simbólica ou cultural, mas material, impactando diretamente no acesso a direitos básicos como os serviços de saúde. Sob esse aspecto, Paim *et al.* (2025, p. 3) apontam que “Os profissionais de saúde podem ter atitudes negativas com pessoas gordas, e essa postura tendenciosa e de rejeição pode comprometer o tratamento, pois não favorece a empatia, a compreensão e o acolhimento”.

O corpo gordo passa, então, a ser um espaço de disputas semióticas, atravessado por normas de classe, raça, gênero e sexualidade. Nessa trama, os estudos do corpo gordo se aproximam da crítica foucaultiana e da biopolítica, reconhecendo a gordura não apenas como questão de saúde, mas como terreno de produção de subjetividades e desigualdades, uma vez que “A lógica do regime cisheteronormativo é política na reprodução de corpos e tecnologias que estejam dentro de um pensamento hegemônico sobre saúde, no que tange

a corpos considerados normais ou patológicos” (Jimenez-Jimenez, Arruda; Silva, 2022, p. 45). Ao longo desse percurso histórico, percebe-se um deslocamento fundamental: de um corpo gordo reduzido a desvio médico e estético para uma corporalidade compreendida em sua densidade social, cultural e política. Trata-se de um campo ainda em expansão, mas que já se coloca como central para as discussões sobre gênero, raça, sexualidade e classe, uma vez que as marcas da gordura não operam isoladas, mas emaranhada a outras formas de normatização dos corpos, como já venho debatendo.

Aires (2023, p. 88) também tensiona a centralidade do olhar biomédico e propõe um deslocamento para pensar os corpos gordos como práticas de resistência e afirmação política. Em suas palavras, “[...] o corpo gordo, longe de ser apenas o corpo doente, é também o corpo que desafia a ordem estética e moral, instaurando outras possibilidades de existência”. Esse entendimento se aproxima das perspectivas decoloniais, ao questionar a colonialidade do corpo e da saúde, mostrando como a normatividade da magreza se conecta a projetos modernos de disciplinamento e hierarquização dos sujeitos. Para compreender plenamente essas dinâmicas, é preciso voltarmos o olhar para o modo como ocorre a socialização das crianças logo na infância, quando os sentidos de corpo e os padrões de feminilidade e masculinidade começam a ser construídos e reproduzidos, além do papel da indústria da moda nesse emaranhado, ao operar na manutenção do desejo pelo corpo branco e magro, discussão das próximas seções. Começo, portanto, tratando a imposição desses padrões desde a infância enquanto mecanismo fundamental de produção do corponormativo, visto que é nos primeiros anos de vida que as crianças têm acesso a modelos corporais, de gênero e de raça que naturalizam as desigualdades e normatizações presentes na sociedade.

5.1 A CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS DE CORPO E MOLDAGEM DOS PADRÕES NA INFÂNCIA

Já nos primeiros anos de vida, as crianças têm acesso à corponormatividade, que estabelece os padrões de corpos, de gênero e de raça ao formar uma “[...] rede de crenças, processos e práticas que produz um determinado tipo de corpo (o padrão corporal) que é projetado como perfeito, típico da espécie e, portanto, essencial e totalmente humano” (Gesser; Block; Mello, 2020, p. 26). Essa normatividade não opera de modo abstrato, mas se materializa em agenciamentos compostos por elementos humanos e não humanos. Brinquedos e produtos culturais, como a Barbie ou as princesas, funcionam como

materialidades vibrantes que afetam a percepção do corpo, da raça e do gênero desde a infância. Eles não são apenas objetos passivos; ao contrário, participam de agenciamentos nos quais a eficácia e o efeito dependem de múltiplos elementos materiais, afetivos e sociais. Conforme aponta Bennett (2010, p. 14):

[...] os objetos encontrados (meus exemplos vêm do lixo na rua, de uma criatura de brinquedo em uma história de Kafka, de um dispositivo técnico usado em investigações criminais) podem se tornar coisas vibrantes com uma certa efetividade própria, um grau talvez pequeno, mas irredutível, de independência das palavras, imagens e sentimentos que provocam em nós.

Assim, a Barbie ou a representação de princesas não apenas refletem padrões de beleza e feminilidade, mas também atuam sobre o corpo das crianças, orientando gestos, posturas, modos de brincar e de se relacionar com o mundo. São “[...] materiais vibrantes de todos os tipos” (Bennett, 2010, p. 29, tradução nossa) que contribuem para a construção de normas sociocorporais, muitas vezes alinhadas a padrões de magreza, branquitude e feminilidade hegemônica. Essa normatividade corporal se manifesta claramente na distinção entre brinquedos para meninas, como a boneca Barbie, e para meninos, como os carrinhos e os bonecos de heróis. Nesse arranjo, a corporalidade é um dos mecanismos que diferencia e inferioriza as mulheres também nos brinquedos: historicamente, as bonecas mais populares são as magras, brancas, loiras, reforçando os padrões sociais vigentes.

Desse modo, desde a infância, os brinquedos e as animações fazem parte da estrutura capitalista que produz diferenças físicas que justifiquem a divisão sexuada do trabalho e as desigualdades sociais, a partir do racismo e do sexismo, que “[...] têm em comum tanto o sistema econômico que os criou, quanto o *modus operandi*. Em ambos, certas características físicas e fenotípicas serviram de base para justificar as desigualdades de oportunidades, tratamentos e direitos” (Zanello, 2022, p. 35).

Ainda que, nos últimos anos, haja uma importante tentativa de diversos movimentos sociais de romper com as práticas de exclusão e de invisibilização das pessoas socialmente inferiorizadas, consideradas periféricas ou situadas nas fissuras (Cunha, T., 2014), no contexto capitalista, a visibilidade dessas populações, por exemplo, nas mídias, ainda precisa ser problematizada, já que mantém certas normalidades. A exemplo do *boom* do lançamento do filme da Barbie “padrão” (em 2023), que movimentou o mercado e as redes sociais, deixando, “de repente”, tudo rosa (vestuários, comidas, itens de decoração, logos de empresas, etc.). Segundo Altmann (2013, p. 276):

Barbie não é apenas uma boneca, mas uma marca. Não se trata mais apenas de vender uma boneca, mas de vendê-la com e por meio de inúmeros outros produtos: filmes, roupas e acessórios, carros, móveis, animais de estimação, jogos eletrônicos, sites da internet, decorações de festas infantis, roupas infantis, bolas, ovos de Páscoa e tantos outros produtos quanto se possa imaginar. Portanto, [...] a história da Barbie é concomitante à descoberta da criança como consumidora em potencial.

Figura 15 – A potência publicitária do filme da Barbie



Fonte: Neoplan (2023)

O lançamento do filme ativa memórias de infância das mulheres que foram crianças entre os anos 1980 e 1990, assim como eu, uma menina negra que, nos anos de 1990, viveu cercada de Barbies brancas e ouvindo histórias de princesas brancas e magras e que, como já dito, durante boa parte da vida teve grande dificuldade de se aceitar em relação ao corpo e à negritude, por conta dos enquadramentos gênero-raciais-corporificados. Tal como as bonecas, os contos de fadas narrados às meninas – sobretudo das princesas da Disney – já instauram padrões de corpo e de raça associados à beleza e à perfeição branca, europeia e magra. Nessa idealização, está atrelada também a construção da feminilidade – associada aos imaginários de delicadeza e beleza – e também a inferiorização das mulheres (reduzidas ao corpo):

A mulher é a Bela Adormecida no bosque, Cinderela, Branca de Neve, a que recebe e suporta. Nas canções, nos contos, vê-se o jovem partir aventurosamente em busca da mulher; ele mata dragões, luta contra gigantes; ela acha-se encerrada em uma torre, um palácio, um jardim, uma caverna, acorrentada a um rochedo, cativa, adormecida: ela espera. *Um dia meu príncipe virá... Some day he'll come along, the man I love...* Os refrões populares insuflam-lhe sonhos de paciência e esperança. A suprema necessidade para a mulher é seduzir um coração masculino;

mesmo intrépidas, aventureosas, é a recompensa a que todas as heroínas aspiram; e o mais das vezes não lhes é pedida outra virtude senão a beleza (Beauvoir, 1967, p. 33).

Nesse contexto, o corpo magro aparece como um dos “atributos” necessários nesse imaginário de perfeição branca, mantido e ressignificado por meio de performatividades-materiais (Barad, 2017 [2011]) e tecnologias de gênero (De Lauretis, 1994). Assim como nas histórias de princesas, o universo das bonecas historicamente também reforça os padrões que venho abordando. O exemplo central é justamente a Barbie. Tal boneca foi criada em 1959, pela empresa Mattel, com o propósito de representar as possibilidades da mulher adulta, ancorado no slogan “tudo que quiser ser”. No entanto, essas variações da boneca seguiam os moldes brancos e magros – não à toa que o modelo mais conhecido e lembrado mundialmente é o loiro, magro, alto, com olhos azuis, sem características corporais tidas como negativas (como estrias e celulites) e cabelos lisos ou, no máximo, encaracolados (que também é socialmente aceito).

Há certos estereótipos facilmente observados nos corpos das bonecas infantis que fazem parte das estratégias de corporificação e de engessamento das mulheres. Tais estratégias permitem o questionamento: quais as influências delas na aceitação do próprio das meninas e mulheres? De que forma isso acontece na prática? Kim Culmone, a vice-presidente de designer da Barbie, em uma entrevista à revista FastCompany, tenta isentar a empresa da responsabilidade sobre a frustração que muitas meninas poderiam ter sobre o próprio corpo ao perceberem que não se adequam ao das bonecas. Segundo ela, “[...] o corpo da Barbie não foi desenvolvido para ser realista” (Monteiro, 2020, p. 36).

Ainda assim, dois anos depois, a coleção Fashionista marcou a “ressignificação” das bonecas²⁹, agora com corpos mais próximos do real. Curiosamente, em entrevista realizada em 2019, Culmone modifica seu antigo discurso, da isenção para a “inclusão”: “Os brinquedos são o reflexo da cultura e, à medida que o mundo continua comemorando o impacto positivo da inclusão, sentimos que era hora de criar uma linha de bonecas sem qualquer rótulo” (Culmone, 2019). Com a popularização dos movimentos de recusa dos padrões de corpo vigentes, deslocamentos nas construções culturais foram também observados e, junto, o mercado demonstra interesse em atender a essas novas urgências

²⁹ A diversidade de corpos proposta pela coleção foi realizada somente 57 anos depois do lançamento da primeira boneca Barbie (Leite, 2016).

históricas, por meio da comercialização de produtos que promovem slogans de representatividade e empoderamento (Monteiro, 2020).

De acordo com Nicholson, “[...] há também diferenças nos modos como entendemos o corpo” (2000, p. 14). Por isso a importância de considerar as estratégias que fazem parte das variações culturais nas percepções dos corpos: “Nesse caso, o próprio dado supostamente biológico, o corpo, é lido segundo a ordem de um pertencimento e de uma densidade sempre culturais e a priori: não há corporeidade fora dos limites normativos” (Monteiro, 2020, p. 73).

Ainda a respeito dessas estratégias de produção da norma, do corpo e da vida, a tecnobiopolítica de Foucault possibilita associações com a tecnologia de gênero de De Lauretis (1994, p. 208):

[...] pensar o gênero a partir de uma visão foucaultiana, que vê a sexualidade como uma ‘tecnologia sexual’; desta forma, propor-se-ia que também o gênero, como representação e auto-representação, é produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana. [...] o gênero não é uma propriedade de corpo nem algo existente a priori nos seres humanos, mas, nas palavras de Foucault, ‘o conjunto de feitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais’, por meio de ‘uma complexa tecnologia política’.

Nessas estratégias material-discursivas de controle e de manutenção das corporalidades e das mulheres, o dispositivo amoroso produz socialmente a aceitação do corpo feminino magro, branco e jovem. Zanello (2022) faz uma importante associação sobre tal dispositivo vinculado à prateleira, que aqui neste estudo poderia ser mencionada como vitrine. Nela, as mulheres são valoradas a partir de suas idades, raças e pesos: quanto mais brancas, jovens e magras, maiores são as chances de serem escolhidas pelos homens (os quais, pelas mesmas características, certamente estariam bem abaixo na prateleira, se o jogo de escolha funcionasse dessa forma³⁰).

Na perspectiva da autora, o dispositivo amoroso se entrelaça ao da maternidade, da beleza, do gênero e da raça na medida em que cria normatizações e reforça o imaginário de que as mulheres precisam ser “salvas”, “amadas” e “acima da média para que suas existências tenham valor. Ainda assim, “[...] por mais que momentaneamente uma mulher

³⁰ “[...] os homens, em nossa cultura, já nascem com a certeza de que serão ‘amados’ independentemente de qualquer característica física, mental, socioeconômica que tenham” (Zanello, 2022, p. 63).

se encontre em uma suposta ‘boa’ posição, continua ainda vulnerabilizada, pois está fadada a envelhecer, engordar, ‘ficar fora do mercado’” (Zanello, 2022, p. 62).

Segundo hooks (2019, p. 60), “[...] a obsessão da nossa nação por julgar mulheres de todas as idades com base em nossa aparência jamais foi eliminada”. Essa realidade cria efeitos na produção de subjetividades e corporalidades das mulheres, e articula, ainda, estratégias de feminilidade, rivalidade e silenciamento. Em vez de pensar as opressões de forma separada ou hierarquizada, importa compreender como elas se entrelaçam, produzindo efeitos simultâneos e indissociáveis sobre os corpos. Desse modo, racismo, patriarcalismo e desigualdade de classe não operam de maneira paralela, mas constituem agenciamentos que organizam os modos de existência e definem quais vidas e corporalidades são reconhecidas ou excluídas. A partir dessa produção de exceção, na qual corpos magros (e brancos) são priorizados, eu entro no universo da moda e na exclusão das pessoas gordas, na seção seguinte.

5.2 OS DESFILES DE MODA E O DESEJO PELO CORPO BRANCO E MAGRO

No dia 11 de junho de 2025, o Theatro Municipal de São Paulo foi palco do segundo desfile da Mondepars, marca de Sasha Meneghel. Mais do que um evento de consumo ou glamour, o desfile revela tensões entre visibilidade midiática, privilégios de classe e padrões estéticos eurocentrados, nos possibilitando aqui pensar a respeito da moda brasileira. Inspirada no design modernista dos anos 1960, a coleção apresentou silhuetas geométricas³¹, tecidos nobres – seda, lã, tricôs e alfaiataria – e cores sóbrias como preto, verde-musgo e tons terrosos. Emaranhada nas roupas, o desfile trouxe uma narrativa de brasilidade sofisticada e “contida”. A noção de branquitude nesse caso não se restringe à cor da pele das modelos: ela se manifesta na valorização de estéticas associadas ao “bom gosto” europeu – tons neutros, mulheres magras e tecidos caros. Ao projetar o Brasil sob uma estética minimalista e exportável, quase “pastel”, podemos ler nela uma metáfora da branquitude como estética dominante: que privilegia a dita clareza, a suavidade e a elegância eurocentrada, por meio de corpos brancos e magros, ao mesmo tempo em que silencia expressões populares e corporalidades racializadas (Lugones, 2020).

³¹ Silhueta é uma definição usada na moda para descrever o formato geral da roupa no corpo. Ela é pensada a partir de linhas e formas geométricas, como quadrado, retângulo, triângulo, trapézio, círculo etc. (Araújo; Leoratto, 2013).

Figura 16 – Segundo desfile da Mondepars, marca da Sasha Meneghel



Fonte: Ungaro (2025).

Atualmente, pensar a moda é pensar identidade, política e afeto. As roupas narram pertencimentos, reivindicam espaços e podem tanto perpetuar quanto desafiar desigualdades, funcionando como agentes na produção de corpos e subjetividades. Por meio do agenciamento, as peças de vestuário e seus estilos interagem com corpos, práticas culturais e normas sociais, moldando experiências e relações de poder (Barad, 2017 [2011]; Haraway, 2009). A moda contemporânea brasileira se encontra nesse cruzamento: entre o minimalismo tido como sofisticado, que circula nas passarelas, e o colorido das ruas, dos blocos de carnaval, das periferias e das culturas amefricanas e indígenas (Gonzalez, 1984; DaMatta, 1997; Moura, 2018). Assim, a história da moda no Brasil não é linear, mas entrelaçada por tensões e disputas: da imposição colonial ao resgate de expressões populares, da inspiração modernista à sofisticação contemporânea. Nessa costura, cada roupa “conta” uma história e funciona como um marcador de hierarquias sociais, e toda história é também disputa de narrativas, envolvendo poder, raça e gênero (Haraway, 2009; Barad, 2017 [2011]).

O uso de vestimentas é uma prática antiga e faz parte dos registros históricos da humanidade. No entanto, ao pesquisar sobre a “história da moda”, as produções a seu

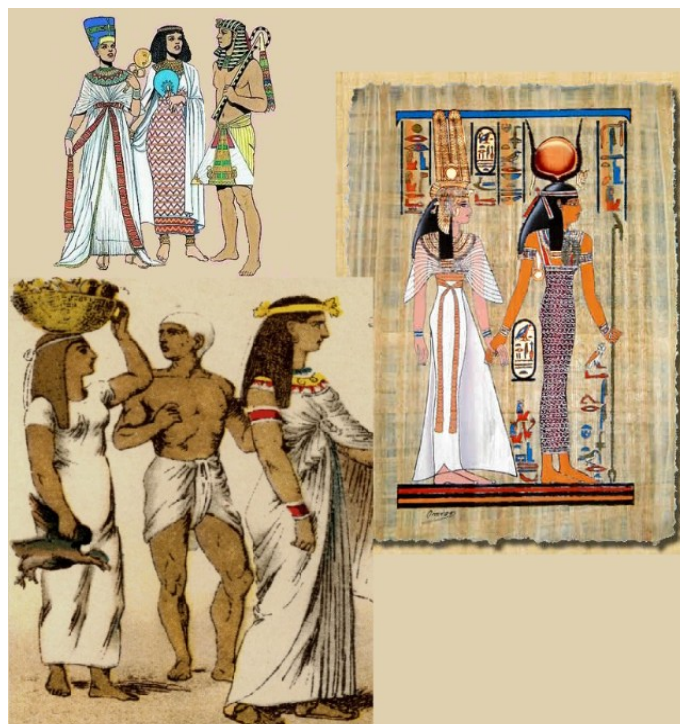
respeito favorecem (como esperado) as práticas brancas e europeias, apagando outras formas de vestir e significar o corpo (Babinski Júnior *et al.*, 2021; hooks, 2019; Nicholson, 2000). Por conta disso, a seguir, há uma tentativa de apresentar um recorte histórico a respeito da moda e das corporalidades – especialmente gordas –, tensionando e trazendo “para a roda” as tecnologias de controle dos corpos que atravessam as transformações socioculturais e as temporalidades. Obviamente, não há qualquer pretensão de exaurir a questão, mas apontamentos para pensar na produção de séries material-discursivas que agenciam corpo, obesidade e outros atores.

Dentro dessa dinâmica, é possível articular as noções de masculinidade e feminilidade, que se constroem historicamente por meio da socialização, das práticas culturais e pelas influências de instituições como a família, a escola e as amizades. Nessa trama, a moda e as vestimentas funcionam como agentes nesse processo, moldando experiências corporais e subjetividades, evidenciando como normas de gênero e expectativas sociais se entrelaçam com a maneira de vestir, criando e reproduzindo hierarquias de poder, estética e pertencimento. Mais do que isso, a moda solicita um emaranhado de efeitos e agentes humanos e não-humanos para produzir seus efeitos. Entre eles, estão os corpos e suas adiposidades.

Farei, aqui, um breve recorte histórico a respeito das roupas e da produção da moda. No Egito antigo, as indumentárias³² tinham o propósito de valorizar a ancestralidade, refletir o status social e estar associada a tradições religiosas e políticas. Nesse contexto, as roupas – na distinção entre a qualidade dos tecidos, as cores, os cortes e comprimentos das peças – e os acessórios produziam efeitos materiais-discursivos (Bennett, 2010) que indicavam hierarquias sociais e identidades coletivas. Além da escolha pelo linho – tecido fino e fresco, comum por conta do clima quente do deserto –, os egípcios e as egípcias pertencentes às classes mais altas usavam, na composição do *look*, joias em ouro e pedras preciosas, além de melhores qualidades de maquiagens e perucas.

³² A indumentária consiste no conjunto de elementos que engloba roupas, adornos e acessórios (Babinski Júnior *et al.*, 2021).

Figura 17 – Indumentárias egípcias



Fonte: adaptado de Bonawitz (2018).

Na sociedade europeia antiga, o uso das roupas também era vinculado às classes sociais: tecidos e roupas que indicassem prestígio social e condições financeiras. Na Idade Média, a moda deixa de ser apenas um marcador de status e passa a carregar uma marca sexual evidente, com a diferenciação entre roupas masculinas e femininas, que contribuiu para a normatização dos papéis de gênero. Para os homens, o intuito das vestimentas passa a ser a valorização visual da virilidade masculina, reforçada pelo uso da *braguilha* – peça que deixa de ter apenas função prática e passa a ganhar formas volumosas, tornando-se um símbolo de potência sexual, de fertilidade e de afirmação do status e continuidade da linhagem, comum nos retratos da nobreza, como o *do príncipe Dom Carlos*, de Sánchez Coello:

Figura 18 – A *braguilha* como símbolo de virilidade em *El príncipe don Carlos*



Fonte: Museo Nacional del Prado (1636; incorporado em 1819).

Para as mulheres, pretende-se a exaltação da fertilidade: “[...] entre as mulheres mais abastadas, tornaram-se comuns enchimentos que simulavam a gravidez pois havia determinada valorização social da maternidade” (Babinski Júnior *et al.*, 2021, p. 249), tal como ilustra o *Retrato de Giovanni Arnolfini e sua esposa* (1434), de Jan van Eyck. Nesta pintura, a vestimenta de Giovanna Cenami, marcada pelo excesso de tecido e pelo volume do vestido, funciona como símbolo de fertilidade, revelando como a indumentária era utilizada nessa época para reforçar distinções sexuais e papéis de gênero, como já dito.

Figura 19 – Giovanna Cenami e as roupas como símbolo de fertilidade na Idade Média



Fonte: Jan van Eyck (1934).

A moda, então, não apenas distinguia homens e mulheres, mas também contribuía para consolidar uma leitura binária dos corpos. Babinski Júnior *et al.* (2021, p. 251), com base em Assunção (2017), apontam que “[...] a binaridade de gênero tornou-se uma norma vestimentar frequentemente utilizada para solidificar modelos sociais dicotômicos e hegemônicos”. Ainda segundo os autores:

Na Era Aristocrática, que se estendeu da passagem da Idade Média para a Idade Moderna até meados do século XIX, o vestuário deixou de ser utilizado até estar puído e passou a representar a busca incessante por novidades em diversos aspectos da vida privada e pública. O gosto pelo novo, no entanto, estava circunscrito apenas à realeza, à nobreza e à burguesia, isto é, camponeses e artesãos eram excluídos desse sistema (Lipovetsky, 2002). [...] Durante o período, o vestuário era projetado sob medida para ser montado no corpo do indivíduo, técnica que influenciou os primeiros anos da Alta Costura (Babinski Júnior *et al.*, 2021, p. 246).

No Brasil, gostaria de destacar a indumentária dos povos indígenas que, antes da colonização, já utilizavam pintura corporal, penas e colares como modos simbólicos sociais e espirituais de vestimenta. Até os dias de hoje, cores, padrões e materiais indicam posição dentro da comunidade, afiliações a clãs, status, rituais, cerimônias espirituais ou conquistas pessoais. Cada tipo de pintura – feitas com pigmentos naturais como urucum (vermelho),

jenipapo (preto) e calcário (branco) – ou ornamento carrega uma significação própria, reconhecida e respeitada por todas as pessoas pertencentes àquela comunidade, funcionando como uma forma de comunicação visual e identitária (Cunha, M., 1992).

No contato entre europeus e povos indígenas no período colonial, a nudez foi alvo de forte estranhamento. Enquanto para os indígenas o corpo nu não significava ausência, mas presença de códigos culturais inscritos por meio de pinturas, penas e adornos, para os colonizadores representava falta de civilidade. O corpo, assim, era “vestido” com pinturas, penas, colares, numa outra lógica estética e simbólica: “A nudez, longe de significar carência, era compensada por um elaborado código de pinturas, cicatrizes e ornamentos corporais. Os europeus, porém, a interpretaram como falta de civilidade e rapidamente se impuseram como missão vestir os índios” (Cunha, M., 1992).

Nesse sentido, como observa Castro (2002), o corpo indígena era socializado pela pintura e pelos rituais, de modo que a nudez estava carregada de significados simbólicos e espirituais. Para Lagrou (2009, p. 63), inclusive, a pintura funcionava como “[...] outra forma de vestir-se”, que comunicava identidades e protegia, de forma análoga ao papel que a roupa desempenhava no imaginário europeu. Assim, o que os colonizadores leram como nudez e falta de pudor era, na verdade, uma forma distinta de indumentária, cuja invisibilização fez parte do processo de dominação cultural.

A chegada da colonização impôs uma lógica de disciplina, hierarquia e europeização da moda, desvalorizando modos de vestir indígenas e africanos. Roupas europeias tornaram-se sinônimo de “civilização”, enquanto modos de vestir indígenas e africanos foram desqualificados ou perseguidos, revelando como a imposição de vestimentas europeias funcionou como instrumento de controle social e cultural, apagando saberes e práticas corporais historicamente significativas. É a partir desse processo de racialização, higienização e hierarquização dos modos de vestir que se torna possível compreender a posterior construção dos desfiles de moda e da alta costura, tema ao qual me volto a seguir para analisar como esse universo ainda hoje reforça e atualiza as mesmas lógicas coloniais que estruturam a moda contemporânea, como no caso do desfile da Sasha que abre esta seção.

A configuração da moda tal como a conhecemos tem origem em 1846, quando o costureiro Charles Frederick Worth, amplamente reconhecido como o fundador da alta costura, inaugura em Paris sua *maison*, introduzindo um padrão de sofisticação que

marcaria de forma decisiva o setor de vestuários (Cândido, 2023). Na alta costura³³, as roupas, confeccionadas sob medida, mantinham rígidos padrões de beleza e de elegância, favorecendo, ainda, as altas sociedades, que podiam pagar pela exclusividade dos *couturiers*. Nessa época, as roupas eram produzidas com materiais luxuosos, detalhamento minucioso e técnicas de costura sofisticadas. Silhuetas que acentuavam a cintura fina, busto realçado e quadris suavemente marcados, criando um formato de ampulheta, eram idealizados como sinônimo de elegância no vestuário das mulheres.

A partir desse cenário, no qual a alta costura se consolidava como um espaço de distinção estética, social e econômica, abre-se caminho para compreender o surgimento e a função dos desfiles de moda como dispositivos de organização, manutenção e produção dos padrões estéticos e corporais. Se, inicialmente, a sofisticação técnica e o rigor artesanal eram a marca da exclusividade das *maisons*, Charles Worth, nos anos de 1860, transforma esse exclusivismo em apresentação pública das coleções na forma de espetáculo e ferramenta de legitimação simbólica. Assim, a transição das apresentações privadas para a institucionalização dos desfiles marca não apenas uma mudança no modo de exibir as roupas, mas também passa a fazer parte das estratégias de produção da moralidade corporal (Foucault, 2010; Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025) que venho discutindo. É nesse movimento que os desfiles passam a estruturar o funcionamento da moda, permitindo analisar como esse dispositivo produtor de tendências também fabrica corpos, normalidades e valores que ainda moldam a moda contemporânea.

³³ Para ser reconhecida como *maisons* (casa de alta costura), uma marca deve cumprir exigências rigorosas: produzir peças únicas e feitas à mão, com múltiplas provas; manter um ateliê com ao menos quinze funcionários e vinte técnicos especializados; possuir uma sede arquitetonicamente reconhecida, com cinco andares e espaços específicos para clientes e desfiles; e apresentar duas coleções anuais, cada uma com, no mínimo, 35 peças de roupas (Cândido, 2023).

Figura 20 – O primeiro desfile de moda, produzido por Charles Worth



Fonte: Cândido (2023).

Uma mudança significativa no recorte histórico da moda acontece durante a Revolução Industrial, por meio da padronização da produção, do surgimento das magazines e da criação do *prêt-à-porter*, permitindo maior acesso a essas peças. Ainda que, em teoria e nessa “história da moda”, todas as pessoas passem a ter acesso às roupas a partir desse período, os padrões de beleza permaneceram sendo moldes para os vestuários confeccionados e vendidos em larga escala, e limitando as opções de todas as pessoas fora-da-norma (Butturi Junior, 2025), que, consequentemente, ficam fora do nicho da moda e dos efeitos produtivos de “estar na moda”.

Figura 21 – Mulheres vestindo roupas *prêt-à-porter* (pronta para vestir)



Fonte: Martin (2020).

De acordo com Cebrian (2015), até o final da década de 1990, para acessar o mundo da moda, era necessário ser convidado para grandes desfiles ou esperar longos meses até que as tendências chegassem às ruas, sendo então copiadas. Esse cenário começa a se modificar com o surgimento e a consolidação do *fast fashion*, cujo modelo produtivo encurtou drasticamente o tempo entre a criação, a fabricação e a distribuição das peças. Ao acelerar a circulação das tendências, antes restritas aos calendários tradicionais das grandes *maisons*, o *fast fashion* facilita ainda mais o acesso à moda, ao mesmo tempo em que intensifica a lógica de consumo rápido e descartável.

Figura 22 – Loja no modelo *fast fashion*



Fonte: Saes (2021).

Esse avanço na circulação e no compartilhamento da moda se amplia ainda mais a partir de 1999, quando surgem os primeiros blogs, que marcam o início das mídias sociais, espaço onde pessoas “comuns” passam a compartilhar na web publicações sobre diversos temas, na forma de “diários virtuais”, mesmo com conhecimentos básicos de edição e de programação. Nos anos 2000, tem-se também a popularização das câmeras digitais, favorecendo o surgimento dos primeiros blogs de moda. Neles, eram publicadas fotos de pessoas “reais”, fotografadas nas ruas por estarem bem ou mal vestidas, permitindo que o público online visualizasse, comentasse, criticasse e até copiasse os *looks* ali compartilhados.

Assim, a moda, ao longo da história, sempre esteve intrinsecamente ligada ao consumo e aos arranjos sociais, como aponta Aires (2023). Com a popularização das mídias sociais, então, o virtual surge como tecnologia de controle (Lazzarato, 2006) que se entrelaça à moda e ao sistema capitalista. Nesse contexto, o consumo adquire uma

dimensão sem precedentes, estendendo suas influências a esferas como “cidadania, religião, cultura e política” (Aires, 2023, p. 76), e a moda não apenas reflete um comportamento social, mas também se torna uma forma de poder e controle, na medida em que a indústria impõe padrões estéticos, produz exceção e modela subjetividades, consistindo em um “[...] sistema complexo e intangível baseado no gosto pela novidade, na afirmação de subjetividades e na construção de aparências” (Babinski Júnior *et al.*, 2021, p. 242).

Nessa esteira, “[...] o discurso indumentário, como parte fundamental da construção das subjetividades, serve também como manobra para produzir e reproduzir aparências e estilos hegemônicos” (Arcoverde, 2014, p. 5). Dessa forma, a evolução da moda, por mais que tenha pretendido uma maior democratização do consumo, continuou a ser uma ferramenta de segregação social, favorecendo ainda os corpos “desejáveis” e marginalizando aqueles que não se encaixavam nos moldes tradicionais: “[...] embora as roupas estivessem disponíveis nos grandes magazines para o consumo massivo, elas não estavam ali para todos os corpos” (Aires, 2023, p. 80)³⁴. Nesse cenário, a inclusão de corpos gordos nas passarelas e nas campanhas publicitárias da moda convencional foi um processo lento, com as mulheres gordas sendo frequentemente excluídas ou estigmatizadas: “[...] a moda contemporânea, ao representar o rompimento das normas de gênero, disfarça os discursos estereotipados e preconceituosos presentes na sociedade” (Monte; Viana, 2022, p. 150).

Quando tratamos de moda, é comum que lembremos dos desfiles em passarelas e das modelos *top models*, especialmente dos clássicos desfiles de lingerie do Victoria’s Secret Fashion Show. O referido desfile, realizado pela marca de lingerie Victoria’s Secret, é um marco na produção do que se entende por supermodelos – nesse caso, as chamadas *angels*. Durante muito tempo, houve uma cristalização e hipervalorização da magreza nesses desfiles e apenas mulheres muito magras e brancas eram escolhidas para serem as estrelas do desfile, a exemplo da Gisele Bündchen.

Abro um parênteses aqui para rememorar (Zandoná, 2024) que esse lugar específico de *angels* e supermodelos, reservado às brancas e magras, sempre foi tido para mim como inacessível para corpos fora-da-norma (Butturi Junior, 2025) como o meu, até eu conviver

³⁴ Nessa época, além de mandar fazer suas roupas sob medida, “as mulheres gordas brasileiras costumavam ir à seção masculina de lojas de departamento ou buscavam marcas com estilo lady e até lojas que vendem peças para gestantes” (Aires, 2023, p.80).

com as mulheres gordas que estavam inseridas em contextos de moda e de concursos de beleza na ala plus size do GRES Consulado em 2019, como já dito. Considero importante mencionar novamente esse acontecimento, pois ele produz efeitos nos meus entendimentos sobre as corporalidades e muda os rumos deste estudo e dos meus “filtros-bolhas” (Gauterio, 2025). Fecho parênteses e trago a Figura 23 para ilustrar a Gisele Bündchen desfilando como *angel* em 2006.

Figura 23 – Gisele Bündchen no 11º Victoria’s Secret Fashion Show (2006)



Fonte: Gshow (2023).

Antes de prosseguirmos, uma provocação: Gisele Bündchen desfilou para a Victoria's Secret por oito vezes, entre os anos de 1999 e 2006. Mas e se ela fosse gorda e negra? O discurso de reforço da branquitude na moda se manifesta não apenas em quem aparece nas passarelas, mas também em quais estéticas são valorizadas. Gisele é uma modelo brasileira, branca, loira, magra que se torna mundialmente famosa. Não estou aqui querendo desmerecer sua trajetória, mas ela ainda permanece como uma das maiores figuras representativas do Brasil no universo da moda – um Brasil branco, que se mostra

“discreto, exportável” e que apaga cores fortes, corpos gordos, negros e indígenas, tal como visto no desfile da Sasha.

Por outro lado, movimentos contemporâneos têm tensionado essa lógica, tais como a moda afro-brasileira, a moda indígena e plus size, ou ainda, corpos dissidentes desfilando em grandes eventos de moda. A moda plus size, por exemplo, ganha espaço em passarelas e nas redes sociais, com o movimento de mulheres gordas nas plataformas digitais. Trago, pois, a modelo Ashley Graham, modelo gorda que desfilou no Victoria's Secret Fashion Show em 2024. Após um período de cinco anos sem esses desfiles – por conta de uma série de polêmicas que envolvem transfobia, apelo sexual, falta de diversidade nos desfiles, dentre outras –, a marca tenta marcar o seu retorno trazendo para as passarelas *angels* diversas, como a sudanesa Adut Akech, a modelo trans Valentina Sampaio e a modelo plus size Ashley Graham.

Figura 24 – Ashley Graham no 24º Victoria's Secret Fashion Show (2024)



Fonte: Swami (2024).

Ainda que notemos uma tentativa de visibilidade, modelos magras, brancas, cisgênero ainda são maioria nos desfiles de grande visibilidade. Assim, a representação, mesmo quando diversificada, muitas vezes permanece seguindo alguns padrões de determinação de como ser gorda, negra, latina, etc. É, pois, no movimento de resistência-controle que vemos as materialidades-discursivas das/sobre as mulheres gordas Plus Size (uma discussão mais aprofundada sobre os dois termos será feita mais adiante). Nas últimas décadas, a presença das gordas na indústria da moda vem se popularizando. Marcas e desfiles dedicados a esse público começaram a ganhar visibilidade, como o Fashion Weekend Plus Size (FWPS), lançado em 2010, e a feira Pop Plus Fashion, reconhecida como a maior feira de moda plus size do mundo, ambas realizadas em São Paulo. Assim, o aumento da visibilidade das mulheres gordas no mercado da moda reflete um processo de resistência à normatividade estética imposta pela sociedade e uma busca por representação real.

Gostaria de incluir, ainda, aqui, um relato pessoal: até dois anos atrás, eu tinha uma dificuldade enorme de me visualizar e ao meu corpo com as roupas que eu queria usar ou comprar. Sempre me vinha à mente uma pessoa branca e magra com o tal *look* desejado por mim. Esse processo inconsciente começou a mudar quando eu passei a seguir uma grande quantidade de mulheres negras e gordas, que tinham corpos parecidos com o meu. A partir daí, iniciei uma prática de tirar *prints* dessas composições feitas por essas mulheres porque eu entendia que as chances de “ficarem boas em mim” eram maiores (já que elas tinham gorduras na barriga, nos braços e nas coxas, quadris largos, seios grandes, estrias, celulites, flacidez em diversas partes do corpo, cicatrizes e outras características físicas semelhantes às minhas).

O mercado da moda, embora se abra para os corpos gordos, ainda os marginaliza tanto de formas sutis quanto explícitas. Essa inclusão no consumo não parece traduzir, portanto, uma aceitação real, visto que as gordas continuam a ser socialmente “[...] associadas à lentidão, desleixo e incompetência” (Aires, 2023, p. 75), características que perpetuam estigmas sociais e reforçam a ideia de que os corpos gordos estão fora dos padrões estéticos desejados. Apesar dos avanços, ainda há alguns desafios: como falta de mão de obra qualificada no mercado, a dificuldade em aumentar o tamanho das roupas sem

elevar os custos de produção³⁵, a baixa qualidade das peças e a modelagem das peças sem adequação à ergonomia dos corpos gordos (Aires, 2023). Ainda, de acordo com a mesma autora, as instituições de ensino permanecem não preparando adequadamente os/as profissionais para atender a essa demanda, inclusive, não há muitos cursos específicos voltados para o mercado Plus Size, especialmente fora dos grandes centros urbanos.

Ainda assim, a inclusão das mulheres gordas no mercado de moda e a visibilidade ambígua e escorregadia delas nas mídias possibilita reflexões importantes a respeito das materialidades-discursivas das/sobre as mulheres gordas no interior do dispositivo gordo-*fashion* que proponho. Como aponta Aires (2023), a visibilidade da mulher gorda no mercado de moda, ao lado de outras corporalidades que não atendem aos padrões hegemônicos, promove discussões sociais e políticas que, mesmo em um contexto neoliberal de consumo, provocam reflexões e produzem saberes a respeito do poder sobre o corpo e das práticas impostas como exigências de consumo, discussões que serão aprofundadas no próximo capítulo. Com o intuito de movimentar fronteiras, na sequência, será discutida a produção dos corpos obesos e saudáveis e seus entrelaces com a construção da mulher gorda e plus size.

³⁵ Mesmo na Shein (loja online chinesa que comercializa produtos no estilo *fast fashion*), conhecida pelos baixos preços e pela variedade de tamanhos das peças de roupas, há variações no valor das peças: os tamanhos maiores costumam ser mais caros, ainda que seja o mesmo o modelo de roupa.

6 MULHERES GORDAS E PLUS-SIZE: A PRODUÇÃO DO CORPO OBESO E DO CORPO SAUDÁVEL

*O corpo da mulher nunca é satisfatório por si só.
Ele precisa ser magro, livre de “pelos indesejáveis”,
desodorizado, perfumado e bem-vestido
(Susie Orbach, 1994 [1978], tradução nossa)*

Nos últimos anos, a construção da cisão entre “corpos saudáveis” e “corpos obesos” exige debates sobre os padrões estéticos, de saúde e de consumo. Em um contexto neoliberal e de poder sobre o corpo, a sua produção e seus significados refletem não apenas aspectos biomédicos, mas também práticas de controle social e de consumo. Nesse cenário, o mercado opera na manutenção dos ideais e das exigências de padrões de beleza e de saúde. Assim, considerando, pois, que “[...] determinadas práticas sociais engendram domínios de saber que não fazem aparecer apenas novos objetos, novos conceitos e técnicas, mas fazem emergir também novas formas de sujeito e de sujeitos de conhecimento” (Lara, 2022, p. 93), neste capítulo, buscarei problematizar a produção do corpo obeso, do corpo gordo e do saudável, trazendo para discussão as relações entre consumo, estética e políticas de corpo, incluindo o mercado plus size, as influenciadoras digitais e o controle tecnobiopolítico sobre/das corporalidades.

Nos dias atuais, o corpo saudável é amplamente promovido como o ideal a ser atingido, sendo frequentemente associado a práticas de vida equilibradas, alimentação saudável e exercícios físicos. No entanto, essa percepção se articula aos mecanismos do poder e às normas sociais, refletindo as dinâmicas de controle e disciplina presentes nas sociedades contemporâneas. Em seu estudo sobre as sociedades biopolíticas de controle, Deleuze (1992, p. 228) afirma que o marketing se tornou o “instrumento de controle social”, essencial para a manutenção de um modelo de consumo que regula comportamentos e formas de vida. Desse modo, a noção de corpo saudável se insere nesse contexto de controle, no qual a busca por um corpo “perfeito” é constantemente incentivada por uma indústria que vende não só produtos, mas também estilos de vida.

Nesse arranjo, o corpo magro também é historicamente sinônimo de saúde, beleza e sucesso, sendo amplamente promovido e normalizado por meio da mídia, da publicidade e de padrões socioculturais. Frequentemente, são impostas expectativas sobre o que é

considerado um corpo desejável, criando certas “pressões” para que as pessoas se adequem a esses padrões. No entanto, essa busca pelo corpo “ideal” também consiste em uma tecnologia de controle, na qual práticas de dietas, exercícios e comportamentos de “autocontrole” e busca por “bem-estar” se tornam estratégias de disciplinamento e de manutenção do poder, à luz de Foucault. A gordofobia é, então, um desses mecanismos tecnobiopolíticos de produção de exceção:

Às pessoas gordas é direcionado um tratamento que as consideram cidadãs de segunda classe, em privação de direitos básicos, assim como violências de ordens mil, em um ciclo no qual ora são vítimas ora são algozes de si mesmas na perpetuação do preconceito. Isso porque, institucionalizada, a gordofobia se infiltrou nos pilares da organização social, nominalmente a família, a igreja, o Estado e a mídia (Romano, 1998), de forma que não se percebe mais sua ação no comportamento das pessoas, normalizando uma vida de sofrimento, inclusive autoimposto [...] (Jimenez-Jimenez; Arruda; Silva, 2022, p. 39).

Em relação à construção da obesidade enquanto doença, ainda de acordo com Jimenez-Jimenez, Arruda e Silva (2022, p. 44):

A Associação Médica Americana (AMA), em 2013, inseriu oficialmente a obesidade no campo da doença e, no mesmo ano, ela entrou no Código Internacional de Doenças (CID), o que gerou um acalorado debate envolvendo médicos(as), ativistas e pesquisadores(as). [...] A obesidade passou a não ser mais uma exceção, e o “sobrepeso, por sua vez, tendeu a se aproximar do que é banal e regular” (Santanna, 2016, p. 146-147), configurando-se como um problema de saúde pública tanto em países ricos como pobres, também considerada como uma pandemia que atinge mais as mulheres do que os homens (Jimenez-Jimenez; Abonizio, 2017), no que se refere à população brasileira. O Brasil estaria, segundo pesquisas apresentadas pela British Broadcasting Corporation (BBC), entre os países com mais obesos do mundo.

Somado a isso, as mudanças recentes nos critérios de diagnósticos de obesidade – com a publicação, em janeiro de 2025, das novas diretrizes da *Lancet Diabetes & Endocrinology Commission* – reforçam como a regulação dos corpos gordos permanece atravessada por tecnologias biomédicas de controle. O relatório propõe que o Índice de Massa Corporal (IMC) deixe de ser o único parâmetro para diagnóstico de obesidade e sugere que o enquadramento das corporalidades nas categorias *obesidade clínica* e *pré-obesidade clínica* seja realizado a partir de 18 sinais de disfunção orgânica, além das medições de circunferência abdominal, razão cintura-quadril e métodos diretos de adiposidade (Rubino *et al.*, 2025). Embora busque ser mais preciso, esse novo modelo reafirma que o corpo gordo continua sendo objeto de um regime tecnobiopolítico de

vigilância, no qual a “normalidade” é continuamente recalibrada por instrumentos periciais que ampliam a possibilidade de enquadramento como risco ou doença, já que esses novos critérios seguem produzindo efeitos do corpo gordo ora como fator de risco (pré-obesidade clínica), ora como condição de doença consolidada (obesidade clínica).

O corpo obeso, então, é posto na norma da saúde a partir do corpo saudável, muitas vezes associado à magreza, enquanto campo de regulamentação, no qual o poder se exerce por meio de dispositivos médicos-jurídicos-comerciais-culturais-tecnológicos, influenciando, inclusive, a forma como as mulheres percebem a si mesmas e se constituem. Essas estratégias de normatização refletem um processo ambíguo e contínuo de conformidade aos padrões branco-magro-cisheteronormativos vigentes e, com frequência, coloca todas as pessoas consideradas fora desses padrões em situação de vulnerabilidade e/ou de discriminação para que atendam, de certo modo, às exigências sociais. Desse modo, a diversidade de corpos e as formas de viver saudável são ocultadas ou silenciadas:

A gordura aparece com mais insistência na mídia como uma grande inimiga, especialmente das mulheres, algo a ser expulso do corpo, seja com exercícios físicos, cirurgias cosméticas, como com remédios e vitaminas, tendo em vista sua associação tanto com doença como com feiura. [...] Ter um corpo gordo passou de motivo de orgulho para algo vergonhoso, virou uma doença, a obesidade, condição associada a um rol de outras doenças, solidificando o imaginário sociocultural ocidental que passa a enxergar e tratar a pessoa gorda como uma pessoa fatalmente doente (Jimenez-Jimenez; Arruda; Silva, 2022, p. 43).

Por esse viés, a inclusão das mulheres gordas no mercado da moda e a visibilidade de corpos fora da norma nas publicidades e mídias parecem uma tentativa de ampliar a representatividade, mas sem desvincular-se das práticas mercadológicas que perpetuam a lógica do consumo. Segundo Aires (2023, p. 87), “[...] a visibilidade dada ao mercado plus size pelas revistas e a constituição de espaços sociais, como feiras e programas de televisão, são estratégias mercadológicas que movimentam um circuito de consumo, produzindo novas sociabilidades e afetos”. Essa visibilidade pode ser vista tanto como um avanço para a afirmação da diversidade quanto como um reforço da lógica neoliberal que ainda domina o mercado, produzindo novas formas de vigilância e controle sobre os corpos:

[...] a inclusão das mulheres gordas na dinâmica de consumo de moda – tanto pela oferta de produtos e criação de marcas especializadas quanto pela visibilidade imagética do corpo gordo nos sistemas de representação da publicidade e da mídia – evidencia a manutenção das práticas econômicas do capitalismo em detrimento do fortalecimento das demandas sociais e políticas, embora não se possa negar alguma contribuição para as demandas das mulheres gordas na sociedade

brasileira, pois a visibilidade que o mercado vem dando a outras estéticas corporais, que não somente a hegemônica, promove o debate de questões sociais como preconceitos e estigmas (Aires, 2023, p. 87).

O mercado plus size trouxe novas perspectivas sobre as corporalidades fora da norma. Assim, o corpo gordo passa a ser representado em um espaço anteriormente dominado pelos magros e pelos padrões de beleza hegemônicos, mas ainda dentro de uma lógica de consumo. A visibilidade das mulheres gordas no mercado de moda e publicidade, portanto, parece estar longe de “representar” uma mudança estrutural, já que as práticas econômicas capitalistas continuam a ditar as regras e as possibilidades de visibilização e aceitação dos corpos. Há, então, uma produção capitalista do corpo, em que a corporalidade gorda, antes excluída do universo do consumo relacionado a um estilo de vida saudável, passa a ser integrada nas lógicas capitalistas e de consumo.

A definição de mulher plus size surge, então, como uma construção mercadológica que transforma o corpo gordo em um produto de mercado, conforme aponta Aires (2023, p. 87): “[...] o corpo gordo, anteriormente excluído do universo do consumo relacionado a um estilo de vida saudável, é incluído nas lógicas capitalistas e de consumo”. A indústria da moda, ao criar um segmento específico para essas mulheres, gera novas formas de sociabilidade e identidade vinculadas ao consumo. Mulheres que antes eram marginalizadas pela sua forma física agora são incluídas em um circuito de consumo voltado para a moda e para os cuidados estéticos. Para Aires (2023, p. 88):

[...] a mulher plus size não é a gorda que foi excluída por tantas décadas da sociedade, tampouco ela é uma mulher magra. A mulher plus size foge de todos os estereótipos negativos associados ao peso e ao corpo, construindo-se pela lógica do empoderamento e da performance num contexto de consumo. Assim, a mulher plus é fabricada e modelada pelo mercado, tendo sua existência totalmente vinculada a ele, pois, para ganharem autoestima e se afirmarem, elas precisam atuar na otimização de si, consumindo moda, adotando práticas estéticas e físicas.

Essa produção da mulher plus size é evidenciado pela constante atualização das ofertas de moda, como roupas de ginástica e lingerie para tamanhos grandes, sugerindo que sua afirmação como mulher passa pela participação ativa nesse mercado. Assim, ela, mesmo que se perceba como empoderada, está, ainda, sendo incorporada nas dinâmicas do capitalismo, que molda e direciona suas práticas de consumo. A publicidade, como já dito, tem um papel crucial na construção dessa “identidade plus size”. Ao divulgar essas mulheres, as marcas de moda se posicionam como responsáveis por desconstruir estigmas, mas, ao mesmo tempo, reforçam uma imagem idealizada do corpo gordo. A Figura 25

evidencia a preferência das lojas de roupas por mulheres com cintura fina, geralmente com corpos que se ajustam aos manequins de tamanho 50/52. Nessas fotos, há, então, uma ruptura com o discurso da normatividade estética magra (mas ainda branca).

Figura 25 – Modelos plus size em campanhas publicitárias



Fonte: autora a partir de publicações do Instagram (2025).

Na mesma ideia de emaranhado e mistura, proponho algumas indagações a respeito de como essas fotos foram produzidas: a escolha da pose e da postura, da maquiagem, do penteado, do modelo e do comprimento das saias, do short, das calças e do vestido, pelo uso de camisetas ou cropeds, os acessórios escolhidos, como os brincos, as pulseiras, a bolsas, o cinto, o boné e os óculos, além dos saltos, sua altura, grossura e cor. Tem-se também o cenário escolhido, ao ar livre, no interior da loja ou com fundos em cores lisas e a variedade de coisas que fazem parte desses cenários, como as plantas, as roupas, os cabides, a porta, as molduras na parede, o estilo acimentado, as madeiras, a grade verde, o pirulito redondo de cristal e todas as cores que se misturam nesses fundos. Nessa composição, há também o sorriso e os efeitos desejados de expressão facial-corporal: timidez, empoderamento etc., que se articulam com os outros elementos mencionados. Aqui, o espelho funciona como agente intra-ativo: ele não reflete um corpo, mas participa de sua materialização. Junto dele, o sorriso, o enquadramento, a pose, as roupas e o espaço do provador tornam-se vibracidades dos corpos subalternizados.

Além disso, considerando o fato de ter sido uma foto de ensaio fotográfico, as celulites são suavizadas, assim como a papada e a flacidez: dos braços, das pernas, das coxas, da barriga, da bunda e dos seios, cobertos pelas camisetas e cropeds, que, assim, escondem, essa corporeidade que poderia ser definida como “imperfeição”. Essa edição das fotos também clareou os tons de pele e uniformizou esses rostos. Ainda, há que se considerar, nesses novos materialismos, os inchaços, as dores, o suor, o peso, esses internos que influenciam nas modelos, nas fotos e nos ensaios fotográficos. Nesse contexto e nessa mistura de materialidades-corporalidades, gostaria de propor alguns questionamentos a respeito das mulheres gordas modelos: o que é ser gorda? Quais critérios torna uma pessoa gorda e o que muda para essas mulheres, na vida, na alimentação, no corpo e na subjetividade? Além de ser modelos plus size, o que elas são?

Deixo, por ora, essas questões em aberto e saliento que quando as campanhas publicitárias não representam o corpo gordo como ele realmente é ou o encaixam em um padrão estético, elas acabam, de alguma forma, reforçando a exclusão daqueles que não se encaixam nesse padrão (Aires, 2023). Mesmo assim, ao incluir os corpos gordos nas campanhas publicitárias e estratégias de comunicação, o mercado *plus* oferece resistência à estigmatização, ainda que de forma limitada. A circulação de imagens de corpos gordos ao lado daqueles que correspondem ao padrão de beleza dominante, como os magros, brancos e jovens, indica uma resistência, ainda que questionável, aos sentidos dominantes do corpo e à exclusão social dessas corporalidades e vibracidades (Bennett, 2010, tradução nossa), em “[...] um movimento de deslocamento nos sentidos dominantes do corpo” (Aires, 2023, p. 88).

O controle sobre os corpos, seja no âmbito da saúde, da estética ou do consumo, está intrinsecamente ligado à tecnobiopolítica, que regula e direciona as práticas sociais e individuais. Desse modo, a produção do corpo saudável e obeso não é uma questão puramente estética, mas envolve uma complexa teia de influências econômicas, culturais e políticas, que determinam o valor e a aceitação dos corpos na sociedade contemporânea. Por isso, enfatizo que este estudo não pretende invalidar ou deslegitimar o aumento da visibilidade gorda no universo da moda e nem a participação das gordas como modelos no mercado editorial e suas potências, mas há ambiguidades no interior dessas materialidades-discursivas que podem ser problematizadas.

6.1 A MORALIDADE DO CORPO, A IMPOSIÇÃO ESTÉTICA E AS ESTRATÉGIAS DE EMAGRECIMENTO: DA DIETA DA LUA AO MOUNJARO

Os discursos contemporâneos sobre emagrecimento revelam que a busca por um corpo magro não é apenas uma decisão individual, mas um enredo social complexo no qual beleza, saúde e moralidade se entrelaçam. Nessa trama, produz-se um corpo que, como descreve Faxina (2018, p. 17),

[...] não é mais – se é que um dia já foi – apenas um corpo. É ‘o’ corpo. Assim, definido, poderoso, autossuficiente. É, na contemporaneidade e cada vez mais, um corpo ‘boneca russa’, que através de sua simples e primeira imagem faz surgir outras e outras que imediatamente se descolam dele e passam a significar muito mais que superficialmente aparentam. É também ‘boneca russa’ porque está sempre sendo aberto, vasculhado, consultado. Suas metades tão logo se encaixam e precisam ser novamente separadas para que seja manuseado. É um corpo que está, por isso, em constante (des)construção.

Sobre esse corpo, continuamente recaem expectativas crescentes de autossuficiência, disciplina, eficiência e controle. O ideal magro-belo-saudável torna-se, assim, um imperativo de existência que exige constante (des)construção, vigilância e investimento, incluindo o questionamento frequente e desgastante: “eu quero emagrecer ou eu tenho que emagrecer?”. Essa pergunta evidencia que as fronteiras entre saúde e estética não são nítidas. Em muitos casos, o “tenho que emagrecer” nasce da dor física, da exclusão social e do despreparo estrutural, enquanto o “quero emagrecer” é atravessado pela busca por reconhecimento, pertencimento e valorização em um regime de verdade que define a gordura como falha, descuido ou insuficiência. Ao analisar gênero e gordofobia, Wolf (1992) argumenta que o mito da beleza atua como doutrina disciplinar que ensina mulheres, desde cedo, a vigiar a alimentação e a relacionar controle do corpo com valor social. Nesse cenário, dietas, tecnologias de emagrecimento e inovações biomédicas – das fórmulas de revista às cirurgias bariátricas, dos shakes à “cara de Ozempic” (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025) – funcionam como estratégias dessas vidas precarizadas (Butler, 2018) para habitar um mundo que cobra eficiência física, produtividade emocional e aderência estética. Não por acaso, como lembra Sant’Anna (2016, p. 12), a cultura midiática transformou as promessas de emagrecimento em um espetáculo contínuo no século XX e “ [...] uma profusão de fórmulas para emagrecer tomou conta dos meios de comunicação de massa de maneira espetacular”, reforçando a lógica meritocrática de que o corpo “ideal” é resultado de esforço e vontade.

No entanto, esse controle não é apenas corporal, mas epistemológico. Butturi Junior, Zandoná e Severo (2020, p. 2) mostram que “[...] o corpo em sua potência epistêmica faz com que se desloquem práticas de saber e conhecimento”, tornando-se ele próprio agente que produz efeitos de verdade alinhado à biopolítica e ao consumo. O corpo saudável, assim, se torna não só um projeto estético, mas também uma estratégia de poder sobre as práticas alimentares e de consumo, que inventa uma moral corporal (Foucault, 2010; Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025) e engendra “demandas” sociais voltadas à eficiência e ao controle biopolítico sobre o indivíduo:

A noção de saúde contemporânea mantém uma relação íntima com noções de beleza, alto rendimento, autocontrole, sucesso e disciplina. Ser saudável é conciliar tudo isso ao cuidado com os excessos de peso e de gordura corporal, particularmente. Quando se trata de corpos femininos, esse imperativo se torna ainda mais invasivo, tendo em vista que a noção hegemônica de feminilidade é associada ao comedimento em relação a tudo o que representa um excesso (Jimenez-Jimenez; Arruda; Silva, 2022, p. 41).

No contexto contemporâneo, especialmente nas redes sociais, a magreza é celebrada como ideal estético e moral, produzindo novas e mais intensas formas de vigilância corporal. Diariamente, somos bombardeados nas plataformas digitais com uma imagens, publicidades e vídeos naturalizando a magreza extrema, tal como nos anos de 1990. Nesse cenário, o corpo gordo é cada vez mais estigmatizado, traduzido discursivamente como falha e associado à falta de disciplina e saúde. No entanto, como destaca Bennett (2010), a obesidade não deve ser considerada como um fenômeno individual, mas também como resultado de processos culturais e econômicos que envolvem desde a produção alimentar até os sistemas de comercialização e distribuição de alimentos:

O problema da obesidade teria, portanto, de indexar não apenas os grandes humanos e suas próteses econômico-culturais (agronegócio, máquinas de venda automática de salgadinhos, injeções de insulina, cirurgia bariátrica, tamanhos de porções, sistemas de comercialização e distribuição de alimentos, fornos de micro-ondas), mas também os esforços e trajetórias das gorduras à medida que enfraquecem ou aumentam o poder das vontades, hábitos e ideias humanas (Bennett, 2010, p. 63, tradução nossa).

Assim, há um complexo sistema que contribui para o aumento da obesidade, assim como para a aceitação desse corpo dentro de determinadas normativas sociais. Dentro desse emaranhado, a alimentação pode ser entendida como “[...] a formação de um conjunto de elementos humanos e não-humanos, todos com alguma capacidade agente” (Bennett, 2010, p. 69, tradução nossa). Ainda de acordo com a autora, a eficácia de alimentos e dietas varia

de corpo para corpo, conforme a alimentação, a cultura e o contexto, e pode haver variação inclusive no mesmo corpo ao longo do tempo “[...] à medida que os actantes entram e saem do corpo” (Bennett, 2010, p. 64, tradução nossa). Essas diferenças, no entanto, não são frequentemente consideradas nas discussões sobre obesidade e saúde, que muitas vezes reduzem a um problema individual de vontade ou disciplina, ancorando-se em discursos de meritocracia, em que o corpo saudável-magro é merecido e atingido com esforço ou “força de vontade”. Nesse sentido, o controle sobre o corpo gordo e saudável não se limita à ação individual, mas é parte de um processo coletivo que envolve fatores econômicos, políticos e históricos.

Ao longo da história, a busca pela perda de peso e pelo corpo ideal tem sido um tema recorrente em várias culturas e civilizações. Desde os tempos antigos até a contemporaneidade, as dietas de emagrecimento “evoluíram”, muitas vezes acompanhadas de mitos, modismos e, em alguns casos, promessas milagrosas. As tecnologias de emagrecimento variam desde práticas alimentares rigorosas e jejum até inovações farmacológicas e intervenções médicas. Neste capítulo, apresentarei um recorte breve a respeito das dietas e tecnologias de emagrecimento nos últimos anos, desde a Dieta da Lua, passando por outras abordagens rigorosas, pela ascensão dos shakes da Herbalife, até os avanços mais recentes com medicamentos como o Ozempic e Mounjaro.

O corpo, enfim, é hoje “[...] um valor, um corpo distintivo, aprisionado e domesticado para atingir a ‘boa forma’, um corpo que distingue como superior aquele que o possui, um corpo conquistado por meio de muito investimento financeiro, trabalho e sacrifício” (Goldenberg, 2010, p. 51). Cultuá-lo significa, acima de tudo, desviá-lo dos medos que o assombram: a passagem do tempo, os indícios da doença, as imagens da morte (Faxina, 2018, p. 18).

Há, ainda, uma assimetria estrutural: a exigência social da magreza é dirigida principalmente às mulheres, que são responsabilizadas por performar beleza, saúde e autocontrole como parte constitutiva da feminilidade hegemônica, como já venho debatendo. A beleza, nesse regime, funciona como uma “obrigação de gênero”, um imperativo que se naturaliza como se fizesse parte da própria identidade das mulheres, ancorada naquilo que se entende por “corpo feminino de verdade”: “O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Butler, 2003, p. 69). Nesse sentido, essa corporalidade – emaranhada por uma série de dispositivos, práticas, vibracidades e

performances bioempoderadas (Silva, 2021; Franchini da Silva, 2025) – aparece na ambiguidade: que verdade feminina está em jogo quando os corpos passam por procedimentos estéticos, cirurgias, regimes rigorosos ou medicamentos como o Ozempic? Ou ainda, como ser uma “mulher de verdade” em meio aos agenciamentos que atravessam e constituem esse corpo, produzindo-o como efeito de uma política que cobra visibilidade, coerência estética e conformidade aos padrões? (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025).

É nesse cenário de exigências constantes e de responsabilização individual pelo corpo que se multiplicam, historicamente, estratégias de emagrecimento que prometem soluções rápidas, eficazes e quase mágicas, nas quais a corporalidade passa a ser produzida como uma “prótese política viva” (Preciado, 2018, p. 51), resultado da integração entre mercado, ciência e tecnologias de modulação do corpo. Vamos, então, a essas materialidades que intra-agem com os corpos: as técnicas de emagrecimento e os procedimentos estéticos como “estilo de vida” ou práticas de cuidado de si (Foucault, 2006).

Início esse breve recorte das estratégias de emagrecimento vibráteis com a dieta da Lua, que se popularizou no século XX, sendo um exemplo claro de como a sociedade pode se fascinar por soluções simples e, de certa forma, misteriosas para questões complexas como o emagrecimento. De acordo com Lemos (2013), nos anos de 1980, “era chique” afirmar que estava fazendo essa dieta. A sua proposta era, basicamente, que as fases da lua influenciariam os ciclos naturais do corpo humano, podendo acelerar a perda de peso. Por isso, a indicação era de que as pessoas só tomassem líquidos no dia da mudança lunar. Embora considerada nutricionalmente deficiente (Brandão; Nascimento Filho; Ogawa, 2014), a dieta difundiu-se rapidamente, especialmente entre as pessoas que buscavam uma solução “fácil” e rápida para perder peso. Inclusive, as próprias revistas da época voltadas para mulheres reforçavam essa busca por soluções “fáceis” e rápidas de emagrecimento, por meio de matérias, capas chamativas e anúncios que prometiam resultados quase instantâneos:

Figura 26 – Capa da revista Claudia de 1970



Fonte: Biblioteca da Escola de Comunicações e Artes da USP (2016).

Ao mesmo tempo em que ofereciam receitas, dietas e truques para “perder medidas” rapidamente, essas revistas também impulsionavam a perspectiva do emagrecimento enquanto uma exigência feminina permanente, uma prática de cuidado de si que deveria ser assumida cotidianamente pelas mulheres, juntamente com outras tarefas destinadas às “donas de casa”: fazer trabalhos manuais, decorar o quarto das crianças e escolher as roupas dos maridos.

Ainda no século XX, há um interesse médico-científico de domínio das corporalidades gordas. Dentre as estratégias de controle e captura desses corpos, tem-se a construção da obesidade enquanto doença e, nessa costura, “[...] O investimento em diferenciar o discurso e a clínica médicos do universo de ‘charlatões’, ‘curandeiros’ e de toda uma horda de ‘enganadores’ e ‘mal intencionados’ que propunham soluções mágicas diante do excesso de peso” (Faxina, 2018, p. 85). Assim, os conhecimentos sobre nutrição e metabolismo se consolidam e ganham autoridade, permitindo que dietas prescritas por médicos se popularizem.

Nessa dinâmica, a ciência moderna produz regimes de verdade (Foucault, 2017) cujas prescrições médicas para o emagrecimento passam a funcionar não apenas como

orientação terapêutica, mas como forma correta para emagrecer. É o caso da dieta Atkins, criada pelo médico cardiologista Robert Atkins na década de 1970. Tal prescrição tinha a premissa básica de reduzir drasticamente o consumo de carboidratos, forçando o corpo a queimar gordura para obter energia. Essa abordagem foi considerada inicialmente polêmica, por priorizar o consumo de proteínas e gorduras e causar alguns déficits em relação a outros nutrientes e até problemas cardíacos (Braz, 2017), mas ganhou popularidade devido à adesão de celebridades como Kim Kardashian, que conseguiram perder grande quantidade de peso de forma rápida. Nesse caso, além do discurso médico, a grande visibilidade midiática de pessoas tidas como celebridades contribuiu para a popularização da referida dieta, que pode ser considerada uma precursora de outras, como a low carb, a Dukan e o jejum intermitente.

Consideradas hipocalóricas, tanto a dieta low carb quanto a Dukan restringem o consumo de carboidratos e liberam a ingestão de gorduras e proteínas. A primeira delas indica que o consumo de carboidratos deve ser menor que 200g por dia, “ou menos de 30% quando relacionado ao valor energético total (VET)” (Nazatto *et al.*, 2020, p. 2). Já no caso da Dukan, ela é:

[...] dividida em 04 fases nessa ordem, fase do ataque com duração de sete dias corridos, fase do cruzeiro com duração até que a perda de peso seja alcançada, fase da consolidação com duração de dez dias de consolidação por quilo perdido nas outras fases e por último a fase da estabilidade por um período de tempo indeterminado. Nessa fase o método impõe um dia da semana de proteína pura. Nesta dieta não há indicação de uso de suplementos para suprir esses micronutrientes, o que pode indicar a deficiência deste [...] (Braz, 2017, p. 11).

Assim como nos anos de 1970, na década de 2010, revistas como a *Boa Forma* estampavam em suas capas celebridades como Claudia Raia e Giovanna Antonelli. Nos títulos e chamadas de capa, dietas como a Dukan e a low carb são apresentadas como estratégias eficazes de emagrecimento, com promessas explícitas de resultados rápidos, como: “magra para o Réveillon; -5 kg em 15 dias com a dieta Dukan”; “magra até sábado! -3kg em 7 dias com a dieta detox”. A composição visual das capas, a escolha de duas mulheres magras, famosas, brancas, vestidas de modo a realçar e valorizar suas curvas e corporalidades, aliada ao destaque numérico “-5” e “-3” – quantidade de peso que supostamente podem ser eliminados em poucos dias, produzem efeitos de normalização das práticas de emagrecimento acelerado. Nessa costura assemblágica, cria-se a impressão de que tais corpos são alcançáveis desde que as orientações da revista sejam seguidas.

Figura 27 – Capa da revista Boa Forma de dezembro de 2012



Fonte: Ferreira (2013).

Figura 28 – Capa da revista Boa Forma de maio de 2012



Fonte: Ferreira (2013).

Adiante, apresento o jejum intermitente, que ganhou popularidade nas últimas décadas. Esse método consiste em uma abordagem que envolve períodos de alimentação restrita seguidos de longas horas de jejum (podendo chegar a 24 horas). Esse método visa aumentar a queima de gordura ao alterar o funcionamento do metabolismo, fazendo com que o corpo também utilize a gordura armazenada como fonte de energia (Nazatto *et al.*, 2020). Outra dieta que causou grande impacto, sobretudo nas redes sociais nos últimos anos, foi a dieta Detox. Esta envolve consumir sucos verdes, feitos à base de vegetais como couve, espinafre, pepino e maçã, para desintoxicar o organismo e promover a perda de peso. Embora caracterizada por práticas restritivas de alimentação de curto prazo, essa dieta popularizou-se rapidamente devido ao apelo de ser uma solução “natural” e fácil para reduzir as toxinas do corpo e, com isso, emagrecer (Brandão; Nascimento Filho; Ogawa, 2014).

Dentre essas tecnologias, também não podemos deixar de mencionar a Herbalife e seus shakes desenvolvidos para substituir refeições. Com a proposta de substituir uma ou mais refeições diárias por shakes “ricos” em proteínas, fibras e nutrientes, o objetivo era reduzir a ingestão calórica sem perder nutrientes e, assim, auxiliar na perda de peso de forma prática e acessível. Desse modo, os shakes da Herbalife se tornaram um dos maiores fenômenos de marketing no mundo das dietas, impulsionados por uma rede de distribuidores independentes que promoviam o produto diretamente ao consumidor (Grigoletto *et al.*, 2016). Nesse ínterim, a popularidade desses shakes também ilustra como as soluções rápidas e convenientes atraem pessoas consumidoras que buscam emagrecimento sem grandes mudanças no estilo de vida.

Nos últimos anos, novas tecnologias e abordagens farmacológicas começaram a ser desenvolvidas e popularizadas com a proposta de inibir o apetite e auxiliar no emagrecimento. Um dos marcos nesse processo foi o surgimento de medicamentos como o Ozempic e o Mounjaro, aprovados como tratamentos de obesidade e de diabetes tipo 2 e que parecem estar sendo utilizados de forma diferente das indicações iniciais de saúde por pessoas que desejam emagrecer. O primeiro, cujo princípio ativo é a semaglutida, é um medicamento originalmente desenvolvido para tratar o diabetes tipo 2, mas que demonstrou efeitos positivos na perda de peso. Ele ajuda a reduzir os níveis de glicose no sangue, além de agir como um hormônio que diminui o apetite, aumenta a sensação de saciedade e, conseqüentemente, diminui o consumo alimentar (Gomes; Trevisan, 2021).

Semelhante ao Ozempic, a Tirzepatida (conhecida socialmente como Mounjaro) é uma terapia injetável que combina a semaglutida com outro agente farmacológico para atuar de maneira ainda mais eficaz na perda de peso e no controle do diabetes. Ao imitar hormônios naturais que regulam a glicose, o apetite e o metabolismo, ele também ajuda na perda de peso (Gois *et al.*, 2025). Assim, por conta dos seus efeitos na perda significativa de peso, os dois medicamentos têm se tornado uma ferramenta utilizada por pessoas famosas como recurso para o emagrecimento, sem que elas necessariamente possuam a condição de diabéticas e ainda que tais medicações tenham efeitos colaterais severos.

Nas redes sociais, a valorização da magreza e a busca pelo corpo idealizado tornaram-se cada vez mais intensas. A exposição constante a padrões de beleza e a corpos esculpidos tem gerado uma pressão significativa sobre as pessoas, que buscam por soluções rápidas e “eficazes” para atingir esse padrão. Nesse contexto, a popularização de medicamentos como Ozempic e Mounjaro nas redes sociais reflete uma crescente normalização da busca por emagrecimento acelerado, muitas vezes sem a supervisão adequada de profissionais de saúde. A influência das figuras públicas, que frequentemente compartilham nas redes suas rotinas e métodos para alcançar um corpo considerado “ideal”, tem incentivado um número cada vez maior de pessoas a aderirem a esses tratamentos, sem considerar completamente os riscos e efeitos colaterais associados. Ao utilizarem esses medicamentos com fins estéticos, essas personalidades acabam validando um modelo de emagrecimento que não leva em conta a saúde a longo prazo, reforçando ainda mais a pressão para se enquadrar em padrões de beleza frequentemente inatingíveis e prejudiciais:

Do corpo contemporâneo é então cobrada uma atualização constante, num ritmo que acompanhe os movimentos do mercado, as descobertas da ciência e as inovações da tecnologia. Assim como deve ser ágil em seu update, o corpo não deve hesitar em se livrar do que caiu em desuso, sob o risco de tornar a si próprio obsoleto e inútil. Seu estado marginal à norma não é, por isso, irremediável: o que esses discursos põem em ação é justamente a possibilidade da descoberta, em si mesmo, de um novo corpo, agora bonito, limpo e saudável, que pode ser obtido pelo trabalho disciplinado, reiterado e insistente sobre aquilo que é naturalmente feio e doente (Faxina, 2018, p. 18).

Esse corpo “bonito, limpo e saudável” descrito por Faxina (2018) é o magro, branco, jovem e *natural*, reforçado por uma trama tecnobiodiscursiva capaz de produzir a “verdadeira magreza” (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025). Esse regime de verdade separa e cria uma moral corporal (Foucault, 2010; Butturi Junior; Venzon Filho;

Zucco, 2025) que separa a magreza “natural” e a produzida por fármacos. Essa separação não apenas hierarquiza corpos e práticas de cuidado de si, mas também faz parte da governamentalidade tecnobiopolítica (Butturi Junior, 2019) na qual os medicamentos operam como agentes de produção, atualização e normalização dos corpos. É nesse ponto que a perspectiva farmacopornográfica de Preciado (2018) permite aprofundar essa discussão. Para o autor, na sociedade farmacopornográfica, o que está em jogo não é apenas a medicalização do emagrecimento, mas a “[...] invenção de um sujeito e, em seguida, sua reprodução global” (Preciado, 2018, p. 38) de modo que a subjetividade se constitua na relação contínua e circular entre problema e solução, fármaco e efeito, corpo e algoritmo:

O corpo e a subjetividade contemporâneos já não são mais regulados unicamente pela passagem por instituições disciplinares (escola, fábrica, casa, hospital etc.), mas, e acima de tudo, por um conjunto de tecnologias biomoleculares, microprotéticas, digitais e de transmissão e de informação (Preciado, 2018, p. 38).

Há, portanto, a produção do verdadeiro de si (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025), intensificada pelas vibracidades das plataformas digitais. Nelas, sobretudo nos últimos anos, circulam com frequência registros de “antes e depois” das pessoas que emagreceram, ancorados em discursos de superação que minimizam aspectos como condições financeiras, vulnerabilidades sociais e outras agentividades humanas e não-humanas que podem sustentar esse processo de perda de peso. Nesse emaranhado, o que está em jogo é o desejo de validação de si, que no digital convoca os sujeitos a narrar, comprovar e confessar (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025) seus corpos, seus desejos, seus emagrecimentos. Assim, mantém-se, “[...] por meio de dispositivos de autovigilância imediata e difusão ultrarrápida de informação, um modo contínuo de desejar e resistir, de consumir e destruir, de evoluir e se extinguir” (Preciado, 2018, p. 44).

Nessa autovigilância, a partir da perspectiva farmacopornográfica de Preciado (2018), o Mounjaro e o Ozempic podem ser lidos enquanto estratégias biopolíticas que funcionam como *panópticos injetáveis* por suas potencialidades “[...] de ganhar corpo, de modelar e esculpir os sujeitos a partir de tecnologias produzidas em larga escala pela interação do capital com a ciência que, quando utilizadas, desencadeiam efeitos materiais e prostéticos nos corpos” (Faxina, 2018, p. 50). Dentre os seus efeitos, gostaria de destacar a “cabeça de Ozempic” como marca reveladora do emagrecimento tido como “forjado”. O emagrecimento considerado saudável é aquele em que a perda de gordura corporal e facial acontece de forma harmônica, já com o uso do fármaco, visualmente a cabeça parece ficar desproporcional ao restante do corpo. Assim, o uso da expressão “cabeça de Ozempic”

tornou-se uma espécie de xingamento e ofensa na internet, funcionando de modo agetivo no interior da moralidade do corpo debatida por Butturi Junior, Venzon Filho e Zucco (2025).

Nesse campo de produção normativa, nota-se também a influência das celebridades na adesão às dietas e aos fármacos de emagrecimento. Figuras públicas como Sandra Bullock, Beyoncé e Kate Middleton já afirmaram terem recorrido ao método Dukan para perder peso. Atualmente, “os queridinhos da vez”, o Ozempic e o Mounjaro, são usados por influenciadores/as e pessoas consideradas famosas como a cantora Maísa, a Jojo Todynho, o Zé Felipe, a Luisa Possi e a Maya Massafra. Esta última, inclusive, recentemente causou polêmica nas redes sociais ao afirmar que “[...] Gente rica ou francesa, ou que entende muito de moda, é apaixonada por magreza. Eu não estou nada magra pra eles ou pra brasileiros da elite. Agora, gente mais simples vai me achar magra [...] você aprendeu a gostar de gente mais gorda por causa da sua condição financeira” (Massafra, 2025), revelando, ainda, o atravessamento das relações de classe na produção da corporalidade e das normas nesse emaranhado.

Sob esse aspecto, é fundamental enfatizar a naturalização de materialidades-discursivas que reforçam exclusões já amplamente denunciadas e que tem sido observadas nas redes sociais, como aparece na fala de Maya Massafra. Outro nó de discussão é o do papel da condição financeira nos arranjos das tecnologias de emagrecimento, pois a aplicação das injeções de Mounjaro, por exemplo, têm um custo bem alto, além de exigir acompanhamento com médicos e especialistas. Não à toa, o discurso frequente entre as pessoas famosas que utilizam essas medicações é de que elas foram liberadas e são acompanhadas pelo “seu” médico, promovendo um afastamento de grande parcela da população que, além de não conseguir arcar com os custos do medicamento em si, também não têm acesso a um médico particular que a acompanhem com a frequência necessária para a sua eficácia e, ainda, para o monitoramento dos seus efeitos colaterais.

Assim, a validação de uma dieta ou do uso dos fármacos emagrecedora por celebridades, muitas vezes vista como sinônimo de sucesso e saúde, tem um grande impacto no comportamento das pessoas espectadoras, especialmente em tempos em que a aparência física e as tendências alimentares estão tão expostas nas redes sociais e na mídia. Além disso, o fato de pessoas famosas adotarem determinadas dietas fez e faz com que muitas outras, especialmente aquelas que buscam emagrecer de maneira rápida e que desejam se encaixar nos padrões socialmente valorizados e constantemente reforçados, se

sentam mais confiantes e motivadas a tentar tais métodos, mesmo sem considerar o atravessamento das desigualdades de classe e de gênero, do acesso aos recursos; as possíveis controvérsias sobre sua sustentabilidade a longo prazo; e a partir de quais técnicas tais corpos foram alcançados e modelados.

Nesse cenário, aquilo que se apresenta como “verdade” sobre o emagrecimento é continuamente produzido e atualizado no digital. A exposição das trajetórias de perda de peso – seja por meio de dietas, seja pelo uso de fármacos – mobiliza tecnologias confissionais frequentes que, como observa Foucault (2017), vincula sujeito, poder e veridicção. Nas plataformas digitais, essa confessionalidade faz parte da hermenêutica algorítmica de si (Butturi Junior, 2025), que demanda relatos, provas, justificativas e explicações sobre o corpo e suas modificações, transformando a experiência de emagrecer em dado, conteúdo e evidência. Nessa esteira, o emagrecimento precisa ser narrado, exibido e legitimado diante de audiências *onlife*, funcionando como mecanismo de controle, normalização e sujeição. O corpo que emagrece, portanto, não apenas se modifica, mas precisa dizer a verdade sobre si, reinscrevendo-se, continuamente, na moralidade corporal (Foucault, 2010; Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025) que estabelece os corpos desejáveis e, ainda, as medicações aceitáveis.

7 A CORPORALIDADE *ONLIFE* – UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS

Início esta etapa da discussão pensando a corporalidade em nó – em que gênero, raça, discurso e materialidades vibrantes (Bennett, 2010) se encontram, se misturam e se agenciam em intra-ação (Barad, 2017 [2011]). Nesse emaranhado material-discursivo (Butturi Junior; Camozzato, 2022), vão se tecendo as normalidades raciais-corporais-generificadas que definem as curvas permitidas, os gestos possíveis, os tipos das roupas e de exposição aceitáveis e até os modos de desejar ou admirar algo/alguém no virtual (e fora dele). No entanto, o corpo não deve ser tido apenas como superfície onde se inscrevem normas, mas como elemento vibrante de forças, território em que o visível, o invisível e o sensível se atravessam mutuamente, produzindo sentidos, subjetividades, afetos-efeitos (Pabón Chaves, 2024) e resistências.

É a partir desse entendimento que mergulho nas redes com essas quatro mulheres gordas e seus perfis no Instagram. Suas contas são mais que vitrines – são espaços de invenção de si, de ensaio e de resistência, onde o corpo pulsa e atua entre filtros, legendas, algoritmos, poses, likes e afetos. Essas influenciadoras constroem uma estética e uma discursividade do “gente como a gente”, um modo de se aproximar das pessoas que as seguem, produzindo efeitos de identificação e pertencimento. Ao compartilharem rotinas, vulnerabilidades e desejos, elas não apenas vendem roupas e produtos, mas também performam modos de existir possíveis, reconfigurando os contornos do corpo gordo e suas potências.

O olhar neomaterialista que orienta esta análise (Butturi Junior; Camozzato, 2023; Barad, 2017 [2011]; Bennett, 2010), se interessa por olhar para o que vibra entre as imagens, stories e palavras: aquilo que se move entre o toque do dedo na tela e o efeito da publicação no corpo de quem vê. Acompanhar essas influenciadoras – Diana, Elisa, Nayla e Laura – é perceber as práticas de cuidado de si emergindo nas brechas do digital: nas poses, nas escolhas de roupas e de conteúdos, nos enquadramentos, nos risos, nas pausas. Há, em cada gesto-prática-discurso-stories, uma polivalência tática (Foucault, 2017) e um modo de afirmar presença-existência em meio às normatividades que tentam restringir o existir gordo.

Essas mulheres, ao se exporem e se (re)comporem, em intra-ação com a tecnologia, com o olhar do outro e com o próprio desejo, produzem novas possibilidades de ser e de aparecer. Considerando, pois, o que nos lembra Haraway (2009, p. 36), “[...] um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção”. A corporalidade gorda pode, aqui, ser entendida como ciborgue contemporâneo que agencia e é agenciado no emaranhado das materialidades digitais. É nesse jogo – entre corpo e código, entre política e estética, entre norma e resistência – que se desenha o caminho desta análise. Um percurso que se faz junto com as materialidades, com suas potências e resistências, buscando compreender **como a corporalidade gorda das mulheres se produz e é produzida** no emaranhado material-discursivo (Butturi Junior; Camozzato, 2023) do Instagram.

É nesse campo agonístico de tensões e resistências que se inicia esta análise, observando como as agências materiais, o cuidado de si e a polivalência tática se entrecruzam nas práticas material-discursivas-corporais das influenciadoras gordas no Instagram. Vou-me, então, para a apresentação de cada uma dessas mulheres. Antes, saliento que conheci todas elas tentando me reconhecer em corpos gordos “reais”, num processo de autoaceitação. Por isso, como já dito, venho acompanhando as trajetórias dessas mulheres há alguns anos, o que me possibilitou o olhar enredado entre pesquisadora e participante.

Apresento, então, a primeira participante desta pesquisa e a primeira que comecei a seguir no Instagram, seu nome é Laura. A influenciadora tem 31 anos e mora no Rio de Janeiro, comecei a segui-la em setembro de 2020. Em outubro de 2025, Laura possuía 145 mil seguidores em sua conta no Instagram. Em sua bio, lê-se: “**Emagrecimento saudável, real & sem filtro! Influenciadora | Comunicadora | Modelo**”. Conheci Laura quando o algoritmo me recomendou um conteúdo seu sobre as críticas que recebia por conta da sua flacidez após perder mais de 40 quilos sem cirurgia bariátrica ou medicações. Laura tem um conteúdo voltado para a prática de exercícios físicos por pessoas gordas. A influenciadora treina com frequência, mantém parceria com a empresa de suplementos Dux (que é uma das mais famosas nas redes sociais) e com a loja de roupas fitness Power Fit.

Na época em que o algoritmo me recomendou um de seus vídeos, vivíamos em meio ao caos da pandemia de COVID-19 e eu enfrentava o medo de engordar “demais” (lembrando daquele meu medo de chegar aos 80 quilos) durante esse período pela falta de exercícios físicos (o que de fato aconteceu). Como eu já buscava mulheres gordas como

inspiração desde 2019, antes mais voltadas para a moda e para a visualização do meu corpo com roupas justas e decotadas, considero que seguir Laura teve outro propósito inicial: me inspirar a me movimentar e emagrecer. Com o tempo, percebi que gordura e saúde podem estar emaranhadas e produzir efeitos positivos que rompem com a associação entre obesidade e doença, tal como discute Jimenez-Jimenez (2020, 2021).

Ao olhar para as bios³⁶ dessas mulheres e, seguindo a costura de Franchini da Silva (2025, p. 112) de brincar com o verbo ser: “[...] mesmo que este indique permanência, passemos a assumir a permanência das parcialidades, das multiplicidades, das intra-ações; e, classificado como um verbo de ligação, movamo-nos nisso é que assemblágico”, compreendo que cada bio das influenciadoras atua como um pequeno território de subjetivação, condensando afetos, estratégias, tecnologias e performances de si. Esses breves fragmentos material-discursivos, inscritos na superfície digital do Instagram, não apenas “apresentam” as influenciadoras, eles as produzem e as colocam em circulação, funcionando como dispositivos que agenciam corporalidades, afetos, subjetividades e discursos. As palavras, os emojis e os signos escolhidos nas bios vibram em relação às materialidades do corpo, das mulheres e do ambiente digital, intra-agindo com algoritmos, imagens, tecnologias, marcas e pessoas seguidoras. Assim, cada bio é um espaço de performance, *assemblage* e acontecimento-fenômeno (Butturi Junior; Camozzato, 2023; Barad, 2017 [2011]; Bennett, 2010), no qual cada influenciadora se reinscreve entre a visibilidade e o risco de exposição, entre o mercado e o desejo e as subjetivações que se constroem nesse arranjo.

A partir desse entendimento, passo à análise das bios de cada uma das participantes, observando os enunciados, os tecnosignos (Paveau, 2021), os afetos que mobilizam e as potências que fazem emergir. Na bio de Laura – **“Emagrecimento saudável, real & sem filtro! Influenciadora | Comunicadora | Modelo”** – a escolha de palavras evidencia uma ambiguidade entre autenticidade e normatividade. As expressões **“real & sem filtro”** evocam o discurso da “vida real” e da “verdade do corpo”. No entanto, a lógica das redes exige curadoria da espontaneidade. Logo, o conteúdo produzido pelas influenciadoras nas redes sociais é apenas um recorte da realidade e, em alguma medida, exige filtros (sejam eles discursivos, gestuais, estéticos). Além disso, o uso de “saudável” ancora o discurso no campo biomédico, deslocando o regime tecnobiopolítico que associa o corpo gordo à falta

³⁶ A bio é o espaço destinado a uma pequena apresentação, de até 150 caracteres, do perfil pessoal ou profissional das pessoas usuárias do Instagram.

de saúde para afirmar um emagrecimento possível sem cirurgia e sem medicação. O corpo, então, é território de negociação entre saúde e aceitação, disciplina e liberdade, vulnerabilidade e força. Assim sendo, a bio da influenciadora faz parte da costura material-discursiva que produz *efeitos-coisas* (Bennett, 2010, tradução nossa) no Instagram.

Gostaria de trazer para a análise outro elemento presente no perfil de Laura: a materialidade vibrátil do selo de verificado  ao lado do seu nome de usuário. Esse selo tem a capacidade agentiva de confirmar a credibilidade da conta e é utilizado pelas pessoas usuárias da rede sociais para identificar perfis considerados relevantes (Fernandes; Torres, 2024). Ao entrar em um perfil verificado, na costura desta pesquisa, as mulheres gordas que não são influenciadoras e buscam outras mulheres gordas nas redes para estabelecer criar suas redes podem sentir certa confiança nessa influenciadora e, então, passar a segui-la. Com sua potência agentiva, o selo não apenas confirma a conta: ele age, afeta e conecta. Há, ainda, outros elementos que podem ser explorados na bio, mas, por ora, deixo todos eles em suspenso, mesmo ciente de suas vibracidades.

Vamos para a segunda influenciadora, a Elisa. Ela tem 30 anos e mora na Grande Florianópolis. Em outubro de 2025, seu perfil possuía 13,3 mil seguidores. Em sua bio, há a seguinte apresentação: **“inspirando a vestir suas curvas de forma autêntica; autocuidado & casa & muita vida real; ✨ vamos nos permitir juntas!”**. Comecei a segui-la em janeiro de 2021 e o motivo principal foi pelo fato de ela ser uma influenciadora e modelo de lojas da região em que vivo. Elisa me despertou o sentimento de aproximação, pois eu poderia ver ela provando as roupas no Instagram, me imaginar com aquela peça e ir até a loja experimentá-la para, então, adquiri-la. Assim, passei a “confiar” nas indicações de roupas e outros produtos feitas por Elisa, como itens cosméticos e coisas para a casa. Afinal, era um discurso de “vida real”. A influenciadora faz publicidades de lojas conhecidas na Grande Florianópolis, como as Lojas Planetta.

A bio de Elisa – **“inspirando a vestir suas curvas de forma autêntica; autocuidado & casa & muita vida real; ✨ vamos nos permitir juntas!”** – produz um discurso de proximidade e comunidade, sustentado pelo uso da expressão “juntas”. Aqui, o autocuidado não aparece como prática individualizada, mas como experiência coletiva e relacional, convocando outras mulheres gordas a partilhar processos, conquistas e dificuldades enquanto mulheres gordas. Considero, ainda, a capacidade agentiva do emoji de estrelas, uma vez que os emojis podem criar efeitos de sentido e contribuir para o estabelecimento de uma rede de apoio (Monteiro, 2020). Na bio da influenciadora, ao

mobilizar discursos de autocuidado, de autenticidade e de “vestir suas curvas”, o corpo gordo é performado e agentivo numa dimensão relacional. O corpo aqui inspira e cria um espaço de espelhamento afetivo que se articula às materialidades-discursivas de Elisa.

Adiante, Nayla é a terceira influenciadora participante deste estudo. Aos 31 anos, atualmente, mora em Salvador (a conheci quando morava no Rio de Janeiro). Em outubro de 2025, Nayla possuía 813 mil seguidores. Em sua bio, ela se define como: **“GRANDE; de corpo e alma 🌿”**. Comecei a segui-la em setembro de 2023. Cheguei até ela pela rede que se cria e se entrelaça no virtual – muitas influenciadoras negras que sigo também a seguem. O que me chamou atenção foi o fato da influenciadora fazer vídeos irônicos e, ao mesmo tempo, impulsionar as pessoas seguidoras a resolverem “suas demandas”. Por conta disso, seus conteúdos envolvem variados assuntos e, por vezes, são confundidos com humor, o que também faz as pessoas que a assistem por acaso ou que não a acompanham com frequência direcionem à influenciadora comentários preconceituosos em tom de “brincadeira”, como já evidenciado no capítulo 4 e que será retomado adiante. Nayla faz publicidades para grandes marcas como Natura e Avon.

Em Nayla, a bio, breve e contundente, atua performativamente como gesto de autoinscrição – **“GRANDE; de corpo e alma 🌿”**. O adjetivo “grande”, grafado em caixa alta, e o uso do emoji de folhas voando – que parece produzir o sentido de leveza – operam como afirmação política e reposicionamento semântico do corpo gordo, deslocando o termo do estigma para a potência. Ao afirmar-se “de corpo e alma”, Nayla recusa o dualismo corpo/espírito e corporifica as costuras entre humanos e não-humano que venho debatendo.

Seguindo em frente, apresento Diana, a última influenciadora que eu conheci. Também em outubro de 2025, sua conta possuía 7.025 seguidores. A influenciadora mora na Grande Florianópolis. Em sua bio, há a seguinte introdução: **“Modelo Plus Size | Beleza real, rotina sem filtro e saúde em evolução ✨; Influenc. Digital/New Plus 2020; Modelo Plus Size; Meta+Saúde/sair dos 3 dígt”**. Comecei a segui-la em janeiro de 2024 quando tive acesso a um vídeo seu dançando nos sugeridos do meu Instagram. Diana e Elisa se seguem e com frequência comentam nas publicações uma da outra. Acredito que por esse motivo os seus conteúdos tenham aparecido para mim. Por ser daqui da Grande Florianópolis, onde resido, comecei a segui-la, já pensando também na possibilidade de incluí-la nesta pesquisa.

Na bio de Diana – **“Modelo Plus Size | Beleza real, rotina sem filtro e saúde em evolução ✨; Meta+Saúde/sair dos 3 dígt”** – percebe-se a coexistência de discursos normativos e insurgentes. A presença da “meta” e da “saúde em evolução” remete a um corpo em processo, inscrito numa narrativa de progresso e autocontrole; por outro lado, “beleza real” e “sem filtro” reatualizam o discurso de autenticidade – o emprego do emoji de estrelas também parece operar no reforço do autêntico – e de resistência à idealização corporal. A expressão “sair dos 3 dígt” (três dígitos ou 100 quilos) explicita a pressão numérica sobre o corpo gordo e, ao mesmo tempo, revela a consciência da medida como signo social, e não apenas biométrico, que aproxima a influenciadora de outras mulheres que buscam autoaceitação e o emagrecimento.

Nos quatro perfis analisados, observa-se uma regularidade em que o corpo gordo funciona como verificação e de leitura de si. Assim como a sexualidade, para Foucault (2007, p. 344), “[...] tem sido considerada como lugar privilegiado em que nossa ‘verdade’ é lida, é dita”, no digital, o corpo parece assumir esse lugar: fala-se dele e mostra-o porque é nele que se localiza a verdade dessas mulheres gordas, em uma construção de verdade que não se coloca como essência, mas como produção contínua. Temos, então, a produção de hermenêutica algorítmica de si (Butturi Junior, 2025), na qual as mulheres procuram se interpretar, se constituir e se validar a partir das materialidades do próprio corpo, que se torna suporte e narrativa. Assim, é possível perceber que a exposição do corpo não é apenas autoapresentação ou autovalorização, mas modos de enunciar uma política dos agenciamentos materiais-corporais (Puar, 2013) de existência que legitima experiências e cria efeitos de reconhecimento e pertencimento.

Encerro essa breve apresentação das mulheres participantes, para adentrar, na próxima seção, o território vibrante dos stories e das publicações. Ali, cada imagem, legenda e gesto cotidiano pulsa com agências múltiplas: corpos, roupas, cenários, filtros, algoritmos, subjetividades, afetos e olhares que se entrelaçam. No capítulo seguinte, os materiais foram organizados a partir de três regularidades, que emergem como fios condutores nesse emaranhado material e tecnobiodiscursivo, permitindo acompanhar como se produzem modos de existir, afetar e resistir no *onlife* (Pabón Chaves, 2024).

7.1 REGULARIDADES MATERIAL-DISCURSIVAS EM REDE: PRÁTICAS DE CUIDADO DE SI E DE AUTOCUIDADO, DISCURSOS CONFESSIONAIS, “BATE-PAPO” E AFETOS-EFEITOS EM *ASSEMBLAGE*

Ao adentrar esse emaranhado, volto o olhar para as materialidades-discursivas que emergem desses corpos-ciborgues (Haraway, 2009) e suas narrativas digitais. É possível observar, nas performances dessas mulheres, uma espécie de cuidado de si que se enreda na vida *onlife*: um cuidado que não se separa do estético, do político e do afetivo. Entre selfies, legendas, roupas e filtros, os gestos de se mostrar e se afirmar como mulher gorda nas redes se tornam estratégias de existência e modos de resistir às tecnobiopolíticas que tentam enquadrar e docilizar os corpos.

Essas influenciadoras – mulheres que se constroem na lógica do “*gente como a gente*” – produzem uma proximidade afetiva com quem as acompanha, fazendo do cotidiano compartilhado um espaço de identificação e de confronto das normas. Nessa tessitura, as materialidades agem em intra-ação: o corpo, o gesto, a legenda, o discurso, a roupa, o espelho, o cenário, o enquadramento da câmera (e sua quantidade de pixels), os emojis, o algoritmo, o like – todos compõem um jogo de forças em que a subjetividade se faz e se negocia.

Como já dito, três regularidades foram identificadas e utilizadas para organizar esta análise. Elas ajudam a trilhar caminhos a respeito da complexa teia material-discursiva das sobre as mulheres gordas no Instagram, permitindo analisar o processo de construção de modos de vida, de corporalidades e de influências mútuas. Gostaria de salientar, ainda, que as postagens foram agrupadas e serão apresentadas de modo analítico e emaranhado dentro dessas regularidades. A **primeira regularidade**, que chamei de *valorização das corporalidades e os efeitos de bioempoderamento*, revela como os corpos gordos se inscrevem em normas e resistências e constroem políticas de visibilidade e pertencimento, produzindo novas formas de performar gênero, raça e gordura.

A **segunda regularidade**, denominada *assemblage da comida e dos exercícios físicos: os efeitos de vontade, controle do corpo, cuidado de si e de redes vínculo-afetivas*, reúne publicações em que as influenciadoras compartilham práticas cotidianas que entrelaçam estética, saúde, exercícios e autocuidado. Nesses arranjos, o corpo gordo aparece como campo de disputa e de partilha: ao confessionar suas vontades e dificuldades, as influenciadoras procuram produzir reconhecimento mútuo e criar espaços de

acolhimento e de circulação de *afetos-efeitos* (Pabón Chaves, 2024), potencializados pelas dinâmicas algorítmicas da plataforma. No Instagram, as mediações se dão tanto pelos afetos compartilhados (curtidas, comentários, identificação, empatia) quanto pelos algoritmos que modulam o alcance e a visibilidade, fazendo circular discursos, saberes, afetos e subjetividades.

A **terceira regularidade**, que chamarei de *medicalização e emagrecimento como cuidado de si: a moral corporal, as estratégias de confissão e a hermenêutica de si* no Instagram, evidencia como o corpo gordo atravessa e é atravessado por práticas controle contínuo, articuladas a discursos de moralidade corporal. Nesse processo, as influenciadoras apresentam a perda de peso e o uso de medicamentos como práticas legítimas de disciplina e de autocuidado, compartilhando dificuldades e avanços como formas de produzir verificação de si.

Antes de prosseguir, é importante situar os entendimentos de práticas de cuidado de si que se emaranham nas três regularidades analisadas. Por uma perspectiva foucaultiana, conforme explica Linhaus de Oliveira (2020, p. 19), “O cuidado de si não é uma prática solitária, ela se dá na relação com os outros e designa técnicas de si para consigo, pelas quais é possível assumir a si mesmo e modificar-se”. Foucault (2006) trata do cuidado de si articulado aos processos de subjetivação pelos quais o sujeito assume a si mesmo e vai se construindo em relações com si, com os demais, com a produção de uma verdade e, acrescento, com as materialidades que o afetam e são afetadas por ele. Por isso, Foucault considera o cuidado de si enquanto prática social (Foucault, 2014b) que solicita dos sujeitos:

[...] ocupar-se de si mesmo, recolher-se a si mesmo em algum momento do dia e examinar a própria vida, cuidar da saúde e do próprio corpo, fazer leituras, meditações. Existem também as conversas com um amigo ou confidente, o pedido de conselhos, ocasião que também é benéfica para aquele que atua como conselheiro, pois a ele é dada a oportunidade de reatualizar seus próprios preceitos. São práticas que permitem a conversão do olhar para si mesmo, para o outro e para o mundo (Linhaus de Oliveira, 2020, p. 43).

Nesse movimento de cuidado de si, torna-se fundamental articular também a tecnologia de confissão foucaultiana. A confissão, aqui, não se limita a uma narrativa sobre si, mas constitui uma tecnologia de produção de verdade, que opera dentro de relações de poder que exigem, validam e interpretam tal confissão. Neste estudo, ela faz parte das

vibracidades que atuam na produção de um discurso de verdade de si das mulheres gordas ao mesmo tempo que produzem efeitos sobre essas mulheres. Para Foucault, (2017, p. 69):

[...] a confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença aos menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe salvação.

Nas plataformas digitais contemporâneas, como observa Butturi Junior (2025, p. 298), há um “[...] funcionamento confessional na modalidade algoritmica”. Confessa-se, então, sempre diante de outra pessoas – mesmo que essa “outra” seja apenas virtual –, e é nessa circulação que o discurso sobre si ganha estatuto de verdade, produzindo efeitos sobre quem confessa e também sobre quem acompanha (ou dá a “absolvição”). Nas publicações apresentadas adiante, as mulheres gordas, ao narrar sobre seus corpos, suas rotinas, seus fracassos e conquistas, suas transformações e expectativas, fazem movimentos de interpretação de si mesmas, produzindo uma verdade que se ancora no olhar do outro (nesse caso, das espectadoras-seguidoras). Assim, assumir o corpo gordo, assumir o emagrecimento medicalizado, compartilhar dificuldades com alimentação ou exercícios, não são apenas relatos cotidianos fazem parte da bioascese (Ortega, 2005): são intra-ações inscritas numa rede de saberes, poderes, afetos, subjetivações e normatividades sobre corpo, raça, gênero e saúde. Nesse costura, a confissão atua de forma polivalente – ao mesmo tempo produzindo efeitos de fortalecimento, validação e pertencimento nas redes vínculo-afetivas, e operando como tecnologia que orienta e modela a constituição dessas mulheres como sujeitos de si, em um jogo que mobiliza também enquadramentos sociais e políticos que atravessam essas corporalidades.

Esclarecimentos feitos, vou-me então para a apresentação analítica das regularidades. A partir delas, passo a detalhar os stories e as publicações das influenciadoras, analisando como, no Instagram, as performances tecnobiodiscursivas (Butturi Junior, 2019) inscrevem, transformam e expandem o corpo gordo das mulheres em uma *assemblage intra-ativa* (Barad, 2017 [2011]). Antes de prosseguirmos, gostaria de enfatizar que as publicações selecionadas são apenas um pequeno e ínfimo recorte das assemblages presentes nas páginas dessas mulheres no Instagram. Isso significa, também,

que essas mulheres não podem ser reduzidas apenas ao que foi exposto aqui, pelo contrário, há muito mais delas, de suas corporalidades e de suas materialidades que poderiam ser analisadas. No entanto, para a viabilidade deste estudo, foi necessário esmiuçar certos nós e deixar outros enozados. Por isso, as práticas de cuidado de si e de autocuidado apresentadas são um pequeno recorte dentro da diversidade das publicações feitas por essas influenciadoras diariamente. Há ainda outras práticas de autocuidado e outras costuras assemblágicas que atravessam essas mulheres, suas postagens, suas subjetividades e seus efeitos-bolhas (Gauterio, 2025) e *afetos-efeitos* (Pabón Chaves, 2024), portanto, saliento que essas mulheres não podem se resumidas ou enquadradas apenas ao exposto aqui.

7.1.1 A valorização das corporalidades e os efeitos de bioempoderamento

As publicações reunidas nesta primeira regularidade evidenciam processos de bioempoderamento (Silva, 2021) e práticas de cuidado de si que não se restringem à dimensão discursiva, mas emergem de práticas corporais e afetivas materializadas na imagem, no gesto e na palavra. Tais performances, compreendidas à luz de uma ontologia relacional e pós-humanista, podem ser lidas como intra-ações (Barad, 2017 [2011]) em que corpo, câmera, enunciação e visualização se coproduzem mutuamente, gerando efeitos de presença e reconhecimento: “Em uma dinâmica intra-ativa não existe externalidade; matéria e significado implicam-se mutuamente, eles não têm existência prévia ao fenômeno, ambos têm agência e se constituem no emaranhado” (Linhaus de Oliveira, 2025, p. 54). O empoderamento, então, se faz como um acontecimento performativo e afetivo, no qual as mulheres criam modos de existir e resistir a partir da visibilidade de seus corpos, da autoafirmação e da partilha de experiências. Vamos, então, ao primeiro story, uma foto pessoal publicada por Nayla em 22 de fevereiro de 2025.

Figura 29 – Publicação da Nayla em 22 de fevereiro de 2025



Fonte: *print* do Instagram (2025).

Nessa foto, Nayla, num registro estilo “selfie”, olha para a câmera, em um gesto que amarra afirmação e autoafeto. A legenda – “gente, juro” – opera como um marcador de intimidade que aproxima a influenciadora e a espectadora-seguidora. Nesse gesto de mostrar-se, o empoderamento se manifesta como prática material e simbólica: o corpo deixa de ser objeto de representação e torna-se agente de afetos-efeitos (Pabón Chaves, 2024).

Ao se exibir maquiada, arrumada e sem filtros, a autora tensiona o olhar colonial que historicamente produziu a mulher negra como fora dos padrões estéticos e de beleza. Lugones (2020) lembra que a colonialidade do gênero impôs uma divisão hierárquica dos corpos, de modo que o corpo negro das mulheres foi sistematicamente desumanizado e estetizado sob a perspectiva da inferioridade. Assim, o gesto de se olhar e se mostrar é também uma ação de descolonização do olhar, um ato de retomada do próprio corpo como território de existência.

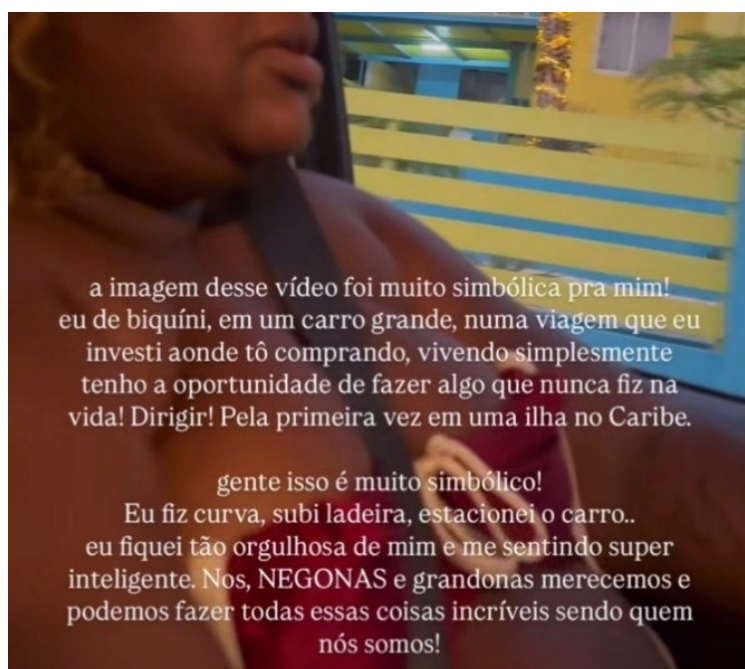
Há, ainda, estratégias, como o uso de uma boa iluminação, com o propósito de ressaltar a beleza e performar um empoderamento. Nesse emaranhado, a caixinha de resposta – que oferece duas opções positivas: *Esse cabelo* 💖🔥 e *Mostra tudo pra nós* – e o uso de emojis compõem uma camada material da performance e operam como agentes. Esses elementos não são acessórios, mas atuam como extensões do corpo, participando da constituição do empoderamento como prática coletiva e relacional. A interação com o

público, mediada por práticas digitais, amplia o alcance e, nesse caso, reinscreve o corpo negro das mulheres como sujeito de desejo e potência.

Essa performance visual-material-discursiva cria um espaço de agenciamento em que o corpo se mostra como potência estética e política, articulando-se à noção de saber corporificado proposta por Leda Maria Martins (2021, p. 39), para quem a performance é “[...] uma repetição permanente, mas efêmera”, que reinscreve sentidos e produz memória. Nessa direção, a foto não é mero registro, mas acontecimento-fenômeno: o corpo fala, se inscreve e se atualiza na/em intra-ação.

Vamos agora para a segunda postagem feita por Nayla, em 20 de março de 2025, durante uma viagem para o Caribe. Nesse dia, a influenciadora fez uma sequência de stories em que aparece dirigindo pela primeira vez e faz reflexões sobre essa experiência, tal como exposto na imagem a seguir.

Figura 30 – Nayla dirigindo pela primeira vez



Fonte: *print* do Instagram (2025).

Nesta postagem, feita no dia 20 de março de 2025, Nayla aparece dirigindo pela primeira vez – prática que ultrapassa a mera conquista individual e se faz acontecimento, afeto-efeito (Pabón Chaves, 2024). O corpo negro em movimento, em contato com o volante, com o carro, com o celular que registra a cena, constitui-se em agenciamento material-discursivo, no qual sujeito, máquina e rede afetiva se enredam. Nesta postagem, a legenda reflexiva sobre o corpo negro e a visibilidade tensiona o imaginário gênero-racial-estético dominante, reivindicando o direito à autorrepresentação e à existência múltipla,

em agenciamentos que “[...] passam a existir em processos de desterritorialização e reterritorialização” (Puar, 2013, p. 358).

A imagem e a legenda, com destaque para os trechos: **“A imagem desse vídeo foi muito simbólica para mim”** e **“gente isso é muito simbólico”** fazem parte da intra-ação (Barad, 2017 [2011]) entre sujeito, tecnologia, subjetividade, corporalidade e discurso: a câmera do celular, o enquadramento e a narrativa escrita não apenas registram um corpo, mas produzem um modo de presença no mundo. Nessa costura, quando Nayla escreve: **“Nos, NEGONAS e grandonas merecemos e podemos fazer todas essas coisas incríveis sendo quem nós somos!”**, ao nomear-se e narrar-se, a influenciadora reconfigura as fronteiras entre público e íntimo, estética e (re)existência, evidenciando que a rede social opera como espaço de produção de subjetividades múltiplas.

Mais do que representar autonomia, o ato de dirigir produz autonomia, faz vibrar um modo de existência que desafia os roteiros de controle sobre os corpos negros e gordos das mulheres. Como nos mostra Jimenez-Jimenez (2021, p. 10):

Ser uma pessoa gorda em nossa sociedade é perder direitos, direitos até bastante corriqueiros para quem os tem e, por isso, muitas vezes, passam até despercebidos, como sentar numa cadeira confortável no restaurante, ser tratada com dignidade e humanidade pela equipe médica, usar os transportes públicos com confiança e comodidade. A gordofobia tira todos esses direitos do indivíduo gordo e o culpa por isso.

No volante, ela reivindica o direito de ocupar o espaço – grande, negra, viva e no comando. O corpo, que antes foi lido como objeto de desejo, subordinação ou controle, agora é agente do movimento, da escolha, da curva e da conquista. A imagem desse story é de uma prática cotidiana para aquelas pessoas que historicamente estão em posições de privilégios e que, no caso de Nayla, se transforma em afirmação (também política). Ao se colocar ao volante, a influenciadora assume, de certa forma, o comando literal e simbólico do próprio percurso: dirige o carro, o corpo e a narrativa sobre o que é possível para mulheres negras e ao mesmo tempo é dirigida por essas *assemblages*. Nayla agencia e é agenciada pelas materialidades. Assim, o empoderamento não se traduz em discurso, mas em deslocamento: corpo, máquina e desejo em trânsito, redesenhando, rasgando fendas (Jimenez-Jimenez, 2021) e construindo outras formas de vida possíveis, constituídas no *entre, nos nós e nos afetos-efeitos* (Pabón Chaves, 2024).

Adiante, apresento a terceira postagem de Nayla, do dia 30 de abril de 2025. Nela, a influenciadora focaliza na naturalidade de sua boca e, implicitamente, faz uma crítica às tendências atuais de aumento do volume dos lábios. Ela contrasta sua característica física

com as populares estratégias de preenchimento ou aumento dos lábios, inclusive aquelas promovidas por produtos cosméticos como batons que “prometem” lábios mais volumosos através de ingredientes como o ácido hialurônico.

Figura 31 – A boca natural de Nayla



Fonte: *print* do Instagram (2025).

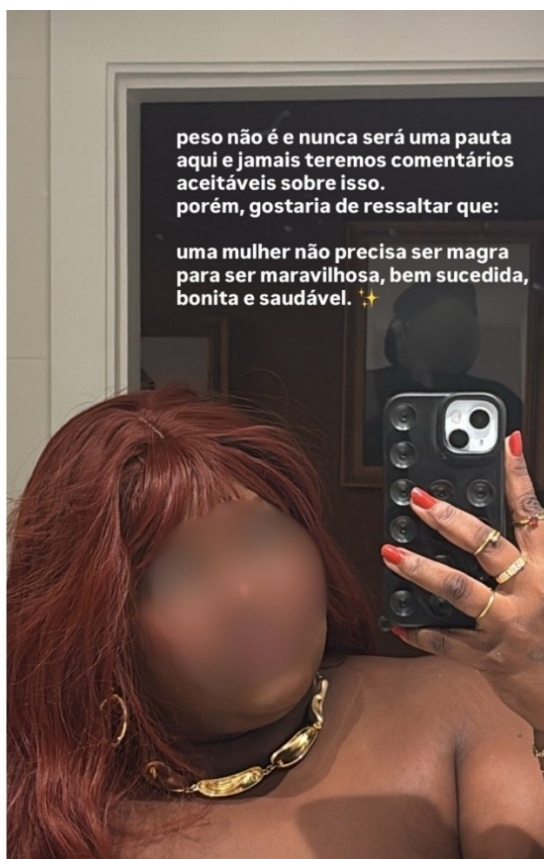
Ao enfatizar a naturalidade da sua boca em: **“eu fico impressionada com a minha boca que não tem um pingo de alteração”**, Nayla procura valorizar uma forma de beleza que se opõe à necessidade de correções estéticas. Sua autoadmiração rompe de certo modo com o padrão corponormativo que hoje valoriza (e exige) traços perfeitos e lábios carnudos – característica que, ironicamente, é/foi estigmatizada historicamente em corpos negros. Então, a autorreferência à naturalidade “sem alteração” é, paradoxalmente, um ato de resistência no campo da performatividade material-corporal (Barad, 2017 [2011]). Nesse emaranhado, a boca produz efeitos de naturalidade e beleza, assim como os batons também criam sentidos de modificação e transformação corporal. Ainda no story, a ausência de maquiagem e de recursos de iluminação compõem o sentido-efeito de naturalidade pretendido pela influenciadora.

Cabe, pois, analisarmos mais detidamente essa natureza agentiva que aparece no story de Nayla e também emergirá em outros stories analisados. De formas múltiplas e em variados *espaçotempomaterializações* (Barad, 2017 [2011]), socialmente tenta-se estabelecer uma verdade do corpo (Foucault, 2017; Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025; Sant’Anna, 2003, 2016) e um *status* natural (Preciado, 2018). Essa prescrição de verdade, que se pretende normalizadora, opera numa tensão agonística entre o que é considerado natural e o que é construído. Esse jogo cria efeitos de naturalidade que ora são

tidos como positivo – como no caso de ser uma pessoa magra ou emagrecer somente praticando exercícios físicos e consumindo alimentos considerados saudáveis – ora como negativos – quando as pessoas são enquadradas como obesas a partir de aparatos médico-científicos e não emagrecem, seja por recusa ou outros motivos, ou emagrecem por meio do uso de medicações. Nesse emaranhado, “[...] enquanto se tenta distinguir o que é natural do que é construído, o biopoder e suas tecnologias penetram na materialidade e na textualidade dos corpos, convertem-se em corpo e tornam-se, assim, insubtraíveis de nós mesmos (Faxina, 2018, p. 61).

No story de Nayla, a natureza é vinculada a uma originalidade – sem procedimentos estéticos, sem filtros, sem maquiagem – e, por vezes pode se deslocar, como no próximo story analisado, costurando-se aos efeitos de autoestima e autocuidado, ligados à estética e à performance bioempoderada, tal como discute Silva (2021) – a partir de Preciado (2018). No story, de 12 de setembro de 2025, a influenciadora aparece aparentemente arrumada, usando acessórios dourados, e maquiada, produzindo efeitos de certa corporalidade construída “[...] tecnobiodiscursivamente e que se performatiza a partir de biocódigos de gênero, sob efeitos de bioempoderamento” (Silva, 2021, p. 268).

Figura 32 – Registro de Nayla de 12 de setembro de 2025



Fonte: *print* do Instagram (2025).

Nesse story, a maquiagem, a *lace* avermelhada, os lábios, valorizados com batom e contorno marrons, os acessórios dourados e, ao fundo, um retrato de Nayla em preto e branco pendurado na parede são partes do arranjo que produz efeitos performativos de empoderamento e autoafirmação. Ao declarar que **“peso não é e nunca será uma pauta aqui”** e mostrar-se, sua corporalidade vibrante reivindica presença. Nessa costura, mais do que falar *sobre* o corpo, Nayla fala *a partir* dele, reinscrevendo-o como tela, texto e território de saber-poder, onde palavra, materialidade e corporalidade se entrelaçam e produzem conhecimentos e efeitos.

Ainda, ao apontar: **“uma mulher não precisa ser magra para ser maravilhosa, bem sucedida, bonita e saudável”**, a influenciadora reafirma a recusa do controle moral sobre o corpo gordo feminino ao mesmo tempo em que desestabiliza a lógica biomédica e mercadológica do corpo saudável, socialmente associado à magreza. Nessa costura entre o dizer e o mostrar, a materialidade corporal produz efeitos de resistência também às “[...] várias formas de colonialidade digital-corpórea” (Butturi Junior, 2025, p. 298) em que o corpo das pessoas negras “[...] foi marginalizado e suas características tidas como contrárias aos ideais de beleza, saúde, higiene e modernidade almejados pela sociedade brasileira do início do século XX” (Santos, A.; Santos, M., 2016, p. 2). Nesse processo, observa-se que mulheres negras parecem se empoderar justamente por ocuparem corpos historicamente marginalizados, enquanto, para mulheres brancas, estratégias como o uso de medicamentos de emagrecimento, como o Mounjaro, podem parecer “mais fáceis” e acessíveis, revelando uma dimensão racial e socioeconômica do acesso a tecnologias de corpo e saúde. Por conta disso, os stories de Nayla parecem referir-se ao (bio)empoderamento pelas vulnerabilidades emaranhadas, de colonialidade e de gênero. Assim, a imagem não é apenas um registro estético, mas um acontecimento-fenômeno, no qual o corpo comunica o que os discursos normativos tentam silenciar. Nayla, em suas publicações e por estar na internet compartilhando as suas experiências dissidentes (Zandoná, 2024) enquanto mulher gorda preta, coloca em lugar de visibilidade tecnocorpos (Butturi Junior, 2019) que o olhar colonial tentou apagar (Lugones, 2020).

Na sequência, vamos para uma publicação feita por Elisa no dia 12 de maio de 2025, em que a influenciadora mostra o vestido feito sob medida, em parceria com um atelier, para o seu aniversário de 30 anos. O vestido, rosa, com recortes e detalhes

volumosos, foi postado tanto por Elisa quanto pelo atelier e, por conta disso, teve um alcance algorítmico maior e engendrou efeitos-bolhas (Gauterio, 2025).

Figura 33 – O vestido de aniversário da Elisa



Fonte: *print* do Instagram (2025).

No registro, Elisa aparece posando com o seu vestido em sua festa de aniversário. Aqui, “[...] o que está em jogo é a própria materialidade deste corpo, em sua performatividade, como participante ativa do devir do mundo” (Linhaus de Oliveira, 2025, p. 150). Nessa costura, o vestido rosa volumoso cria efeitos estéticos, vitais, afirmativos. O corpo não busca adequar-se à roupa, é a roupa que se reorganiza e cria efeitos emaranhados a ele. O vestido de Elisa é volumoso e vibrante: há mangas bufantes, cortes assimétricos e um laço nas costas, que subvertem os padrões de roupas que há tempos são negados às pessoas gordas, especialmente às mulheres – de usar roupas que não escondam as suas gorduras ou medidas e que, pelo contrário, podem até aumentar e sobressair essas características corporais, sem que isso seja necessariamente um problema.

É o que procura defender Elisa em sua legenda **“ser autêntica é para poucos, para quem tem coragem! 💖”**. Na legenda, Elisa parece adiantar os desdobramentos e efeitos que seu vestido produziriam. Por ter sido confeccionado sob-medida em parceria com um atelier de vestido de festas, a divulgação do vestido foi feito tanto no perfil da influenciadora quanto no perfil do atelier, o que gerou um alcance maior de visualizações e, com isso, saiu da “bolha”³⁷ que Elisa estabelece com suas espectadoras-seguidoras, conforme pode ser observado nos comentários postados na publicação do atelier:

Figura 34 – Comentários sobre o vestido rosa de Elisa (parte 1)



Fonte: elaborado pela autora a partir de publicações no Instagram (2025).

Os comentários fazem emergir discursos atravessados pela gordofobia, nos quais a presença de Elisa e a materialidade de seu corpo tornam-se alvo de vigilância moral e estética: **“vestido certo pra pessoa errada”**; **“mas o porte físico dela por ser avantajado, não foi valorizado, e pior, fez ela dobrar de tamanho. Opinião minha, [...] mas lembrando da desproporcionalidade”**, manifestações que atualizam a lógica de que mulheres gordas devem ajustar-se às roupas – e não o contrário – de modo a minimizar

³⁷ De acordo com Gautério (2025, p. 84), “A bolha digital, ao proporcionar um lugar de validação, contribui para a criação de espaços onde os indivíduos podem encontrar um refúgio, especialmente em contextos digitais caracterizados pela polarização e por discursos de ódio”.

suas formas e tornar-se mais próximas do ideal magro dominante. Tais falas reforçam a expectativa de contenção e apagamento dos corpos gordos no espaço público, revelando que, mesmo em ambientes digitais de celebração e visibilidade, a leitura social do corpo continua orientada por padrões normativos que definem quem tem legitimidade para usar determinadas roupas. Nesse sentido, os ataques não apenas desqualificam o vestido, mas atuam para recolocar Elisa na posição historicamente reservada às mulheres gordas: a da inadequação, do excesso e da necessidade de “correção” constante do corpo.

Por outro lado, há também comentários positivos a respeito do vestido e da Elisa, que procuram fortalecer a rede vínculo-afetiva e produzir efeitos de bioempoderamento (Silva, 2021; Franchini da Silva, 2025) da influenciadora fora da bolha de seu perfil:

Figura 35 – Comentários sobre o vestido rosa de Elisa (parte 2)



Fonte: elaborado pela autora a partir de publicações no Instagram (2025).

Na leitura dos comentários positivos, percebe-se que a comunidade-bolha em torno de Elisa se forma no próprio movimento das interações: são manifestados elogios, apoio e reconhecimento, os quais configuram um espaço digital que valida sua corporalidade e seu vestido e fortalece sua presença e os efeitos positivos de seu corpo-território no digital, sintetizado nesse comentário: **“Queremos mais publicações de mulheres Plus Size... Deixe que nós, lindas, acima de 1,75m e acima do peso**

estabelecido sejamos livres pra escolhermos e nos vestirmos como sonhamos!”. Nesse emaranhado, os emojis também desempenham papel importante ao servir como marcas de afeto que intensificam os enunciados de encorajamento e bioempoderamento que atravessam a presença pública de Elisa no Instagram e que se articulam aos discursos de autenticidade e coragem mobilizados pela influenciadora na legenda da Figura 33.

Vamos, então, avançar para outra dimensão fundamental deste dispositivo do corpo gordo-plus size: a corporalidade, a comida, os exercícios físicos e as rotinas de autocuidado em intra-ação. Essas forças se enredam em dinâmicas de vontade, controle, resistência e produção de si, sempre atravessadas por redes de apoio e afeto. É nesse entrelaçamento entre práticas, discursos, sensações e tecnologias que se constitui a *assemblage* da comida e dos exercícios físicos, cujos efeitos serão examinados a seguir.

7.1.2 *Assemblage* da comida e dos exercícios físicos: os efeitos de vontade, controle do corpo, cuidado de si e de redes vínculo-afetivas

Nessa segunda regularidade, têm-se publicações feitas pelas influenciadoras que envolvem temáticas como a prática de exercícios físicos, a alimentação, relações entre corpo e mente e a tentativa de estabelecer vínculos com as espectadoras-seguidoras – por meio de stories que parecem “bate-papo confessional” entre amigas. Começo, então, apresentando duas postagens que nos permitem refletir sobre a agência da comida. Nesse caso, a alimentação não aparece apenas como prática cotidiana ou necessidade biológica, mas como materialidade vibrante entrelaçada ao corpo, ao prazer, à saúde e ao pertencimento. O registro da esquerda é de Diana, postado no dia 23 de abril de 2025. Já o *print* da direita é de uma publicação da Elisa, de 28 de abril de 2025.

Figura 36 – A agência da comida nos stories de Diana e Elisa



Fonte: elaborado pela autora a partir de publicações no Instagram (2025).

Nos dois stories, a comida atua como agente que mobiliza vontades, afetos, memórias e valores culturais, atravessando o corpo e o modo como ele se inscreve nas redes. De acordo com Sant’Anna (2003, p. 41) “[...] a alimentação é hoje um apetitoso espetáculo visual globalizado”, comer, mostrar o que se come, que se tem vontade de comer ou comentar sobre alimentação tornam-se práticas que produzem efeitos: ora de autocuidado e afirmação, ora de resistência às moralidades gordofóbicas que tentam controlar os hábitos alimentares (principalmente das mulheres) e, com eles, os modos de existir. Assim, nas duas publicações, a comida deixa de ser mero cenário e ganha potência performativa, participando ativamente da produção de sentidos sobre o corpo e a vida cotidiana das influenciadoras. Conforme aponta Bennet (2010, p. 60, tradução nossa):

Aqui nos deparamos com um exemplo banal do que Michel Foucault poderia ter chamado o “poder produtivo” dos alimentos: uma vez ingerido, isto é, uma vez ingerido, o alimento coopera com a mão que o coloca na boca, com os órgãos metabólicos dos intestinos, do pâncreas, dos rins, com as práticas culturais de exercício físico, e assim por diante, os alimentos podem gerar novos tecidos humanos. No caso de alguns alimentos, como as batatas fritas, parece apropriado considerar as ações das mãos apenas como quase ou semiintencionais, pois as próprias batatas fritas parecem provocar, ou provocar e atizar, o trabalho manual. Comer batatas fritas é entrar num agenciamento em que o eu não é necessariamente o operador mais decisivo. Os chips desafiam a ideia, implícita na pesquisa da Roper, de que o que as pessoas “querem” é uma preferência pessoal inteiramente criada por elas mesmas.

Ao evidenciar as vontades, essas influenciadoras também se aproximam das suas seguidoras, na maioria mulheres, construindo a rede de afeto-efeito que venho apresentando. Ao escrever: **“Cara de quem quer comer algo GOSTOSO AGORA!!!”**, usando inclusive letras maiúsculas para destacar as expressões “GOSTOSO AGORA” e a ênfase por meio dos três pontos de exclamação, a comida intra-age e cria efeitos enredados na lógica do imediatismo, do “agora”, do impulso da vontade que precisa ser saciada, do alimento que precisa ser considerado prazeroso para satisfazer a influenciadora, desafiando o disciplinamento alimentar socialmente imposto às mulheres e, com isso, produzindo efeitos de aproximação com as espectadoras-seguidoras, reforçado pelo emoji de desejo 🍏 (que ao ser clicado envia tal reação para Diana em emaranhados agentivos e afetivos), que também parecem sentir essas vontades e precisam lidar com os tensionamentos entre o consumo de alimentos saudáveis (geralmente desassociados do imaginário de gostoso e prazeroso, como frutas e vegetais) e não-saudáveis (tidos como mais gostosos, por conta da quantidade de açúcares, gorduras saturadas, corantes e sódio).

À direita, tem-se uma publicação da Elisa relacionada à comida, à interação com seguidoras e ao “clube da Eli”, enfatizando a agentividade da comida e a dimensão coletiva das redes sociais:

Eu ia: pedir um X bemmmmmm podrão com mta batata frita, coca e chocolate..

Eu comi: saladão e sobremesa bem saudável.

Duas ruins e cansativos são ainda mais desafiadores. Nossa cabeça só quer nos recompensar com comida e parece que é o dia que a gente tem mais ideia boa de comida.

Sempre que sinto vontade de comer muito eu procuro fazer uma atividade física para preencher a mente.

Nas redes, as mulheres se reconhecem, trocam experiências e constroem um espaço de cuidado e pertencimento, evidenciado em: **“lendo os directos de vocês aproveitei e desabafei lá no clubinho”**. Assim, o cuidado de si se prolonga ao cuidado das outras. Nesse story da influenciadora, o clube aparece como lugar íntimo em que ela pode desabafar com as seguidoras. Para esclarecer o que seria o Clubinho da Eli, o Instagram recentemente disponibilizou para as suas pessoas usuárias o perfil de grupo, em que a pessoa dona do perfil cria um grupo em que as membras (que costumam ser seguidoras) recebem conteúdos exclusivos e geralmente mais pessoais. No caso da Elisa, ela compartilha os bastidores de trabalhos, algumas fotos não publicadas fora desse grupo,

conta novidades antes de postar no seu perfil no Instagram e interage com as mulheres que ali estão.

Ao criar o clubinho e ao estender “intimidades” desse espaço para os stories públicos, Elisa parece estabelecer uma rede de apoio, que se enuncia pela confissão, na qual as mulheres gordas buscam por outras mulheres gordas “reais” nas redes sociais, muitas vezes por conta da baixa autoestima e da culpa frequentemente direcionada a essas mulheres pelas suas corporalidades fora-da-norma (Faxina, 2018; Butturi Junior, 2025). Nessa rede podem ser observadas práticas material-discursivas de incentivo e superação das adversidades que atravessam a vivência, a existência e a territorialidade de mulheres gordas. Destaco, pois, o efeito da palavra “real” nessa trama, presente, como já visto, em algumas das bios das influenciadoras observadas. Ao que parece, os efeitos de aproximação e vínculo entre as influenciadoras e suas expectadoras-seguidoras são construídos por meio de registros próprios das tecnologias confessionais que mobilizam sentidos de “gente como a gente”. Na medida que as influenciadoras compartilham vulnerabilidades, falam e mostram seus corpos, deixam ver suas vontades e suas culpas por essas vontades, a confissão parece operar como possibilidade de resistência:

A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não “demanda” nada mais que revelar-se; e que, se não chega a isso, é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de liberação (Foucault, 2017, p. 67).

Ainda que funcione de certo modo como prática de resistência, essa rede de apoio-vínculo cria efeitos de sujeição na medida que, nesse jogo ambíguo, a rede funciona como um *panopticon*, em termos foucaultianos, em que as mulheres gordas se ajudam digitalmente a não ceder às vontades e às comidas “perigosas”, e a não “desistir” da vida saudável por meio de práticas agentivas de vigilância e autovigilância constantes, tal como as conversas e confissões-desabafos no Clubinho e nos stories.

Há também nesse story a centralidade da comida, que aqui torna-se comida-confissão. Elisa diferencia comida gordurosa e não saudável, que ela chama de “**podrão**” e atribui, de certo modo, efeitos negativos nesses alimentos, como o lanche “X”, a batata frita e o chocolate, que nesse discurso passam a ser perigosos. Fica evidente, nesse caso, a tentativa de controle: não há espaço para a agência das vontades do corpo. A vontade precisa ser camuflada, dominada, com salada e sobremesa saudável. Como nos mostra

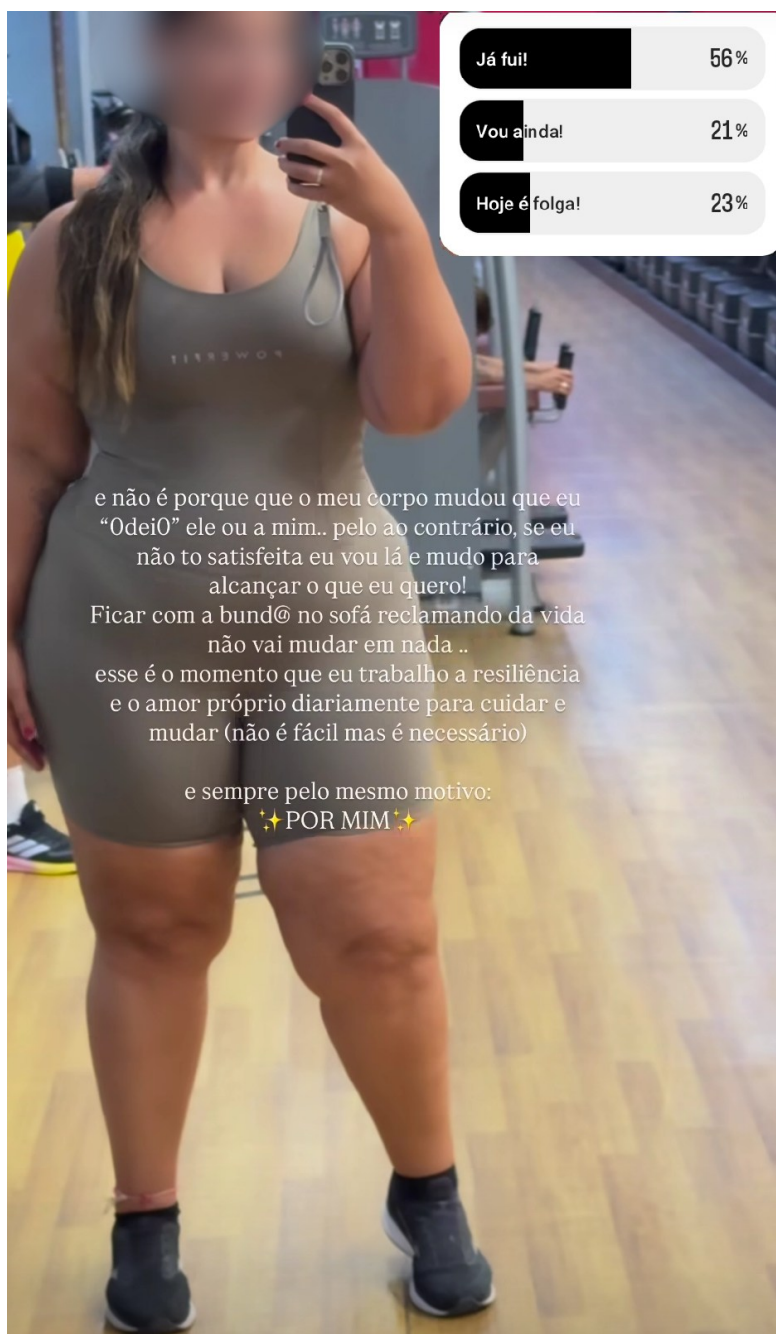
Faxina (2018, p. 144), “[...] cuidar-se é executar a vigilância sobre si e disciplinar o corpo de acordo com o prescrito pelos discursos peritos [científicos-sociais-familiares-jurídicos-institucionais] que circulam [...]” e, acrescento, controlam as vontades dos sujeitos, especialmente das mulheres.

Nessa tentativa de captura e controle das vontades, aparece a construção da obesidade como problema psicológico (Faxina, 2018, p. 111), em que “A gordura, na forma de sintoma, guardaria uma verdade, a qual deveria ser buscada em uma infância problemática, em mecanismos de compensação ordinários, em usos indevidos da sexualidade, enfim, em algum domínio que extravasava o mero ato de comer”. No caso do story de Elisa, a mente e a comida são *assemblages* capazes de “dominar” os corpos, evidente em: **“Nossa cabeça só quer nos recompensar com comida e parece que é o dia que a gente tem mais ideia boa de comida”**. Nesse arranjo, quando a mente não está bem, a vontade de consumo da comida que engorda é mais evidente e difícil de controlar: “Os famosos mecanismos de compensação indicam, desse modo, uma dificuldade de separar no organismo o que é fome de verdade do que são questões mal resolvidas levadas à mesa” (Faxina, 2018, p. 145).

Escolhas saudáveis demandam, então, controle e estratégia. Para não ceder a vontade da comida e ao seu poder, a prática de exercícios físicos opera como recurso de autorregulação (**“para preencher a mente”**). Além dessa, considero a própria publicação de Elisa como tecnologia estratégica atravessada pelas escolhas da influenciadora: do que compartilhar ou não compartilhar (tanto nos stories quanto no clubinho) e até, em certa medida, do que comer ou não comer, na medida em que atravessa e é atravessada por agenciamentos afetivos em rede. Ao mostrar em forma de *print* o que chamou de “desabafo no clubinho”, a influenciadora revela o filete intra-ativo entre a corporalidade, o dentro e o fora do corpo: a comida, a vontade, as emoções, a racionalidade, a relacionalidade, os afetos, o desabafo, o story, as espectadoras-seguidoras, o algoritmo, a tecnologia, a máquina, as subjetivações e *assemblages* outras. Todo esse emaranhado circula, toca e constitui corpos em intra-ação.

Vamos adiante para a vibracidade do exercício físico como prática de saúde. A primeira foto dessa sequência é da Laura na academia, postada no dia 20 de maio de 2025. Em sua legenda, ela mobiliza discursos de disciplina corporal e autocuidado. Seu registro – nesse ambiente que, sabe-se, é bastante opressor para pessoas gordas – torna-se potente enquanto prática de visibilidade, deslocando a normatividade corporal.

Figura 37 – Reflexões de Laura na academia



Fonte: *print* do Instagram (2025).

No story, Laura está diante do espelho, vestindo um macacão cinza esportivo e registrando o próprio reflexo na academia. Nesse registro, ela reflete sobre o seu ganho de peso:

e não é porque que o meu corpo mudou que eu “Odeio” ele ou a mim... pelo ao contrário, se eu não to satisfeita eu vou lá e mudo pra alcançar o que eu quero!

Ficar com a bund@ no sofá reclamando da vida não vai mudar em nada.. esse é o momento que eu trabalho a resiliência e o amor próprio diariamente para cuidar e mudar (não é fácil mas é necessário)

e sempre pelo mesmo motivo: ✨**POR MIM** ✨

Gostaria de começar essa análise amarrando o início e o final da legenda: “**não é porque que o meu corpo mudou que eu ‘Odeio’ ele ou a mim**” e “**✨POR MIM ✨**”. O uso dos emojis de estrelinhas e das letras maiúsculas no trecho final criam efeitos de confirmação da autovalorização pretendida pela influenciadora. No capítulo anterior, mencionei que conheci Laura quando estava em seu processo de emagrecimento e havia perdido mais de 50 quilos por meio da prática de atividade física e do consumo da alimentação dita saudável. No entanto, a influenciadora teve um reganho de peso. Não sei ao certo quantos quilos ela engordou, mas, atualmente, seus conteúdos são voltados ao retorno do seu processo de emagrecer. É importante mencionar também que, mesmo durante o período de aumento de peso, Laura continuou compartilhando seus momentos na academia e publicando stories que mobilizam a reação das pessoas espectadoras-seguidoras, tal como na publicação acima: “**Já fui!; Vou ainda!; Hoje é folga!**” que dizem respeito à prática de exercícios físicos pelas pessoas que visualizam esse story e outras publicações que incentivam o consumo de água.

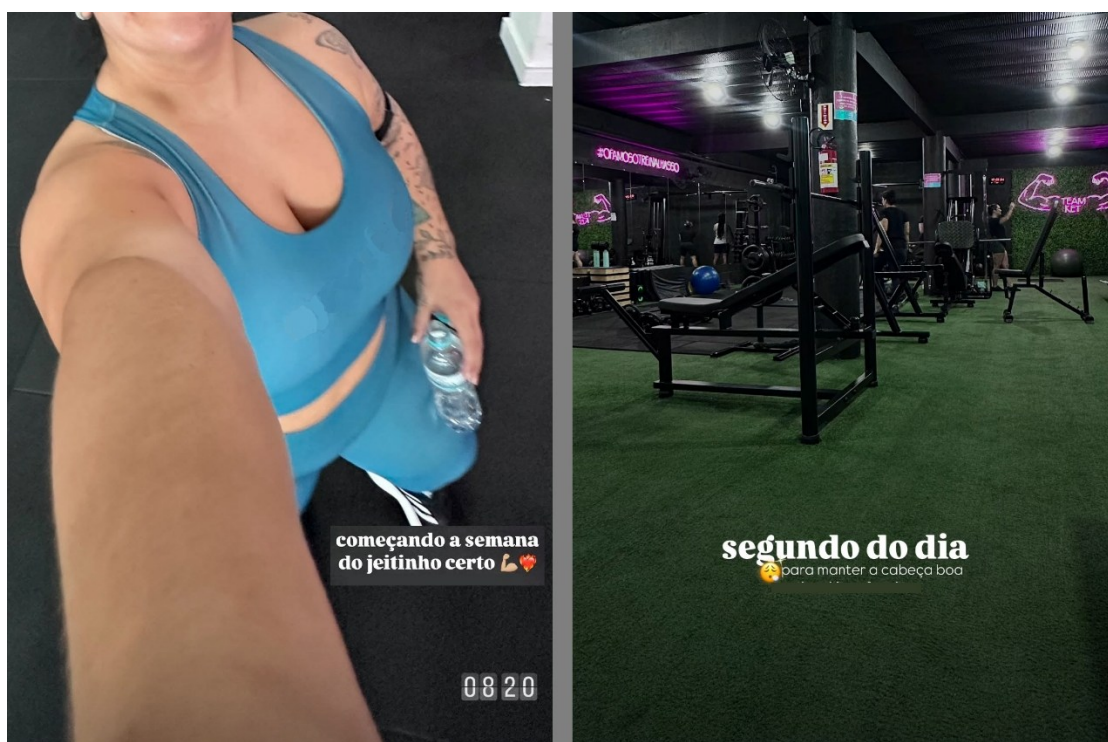
Na foto de Laura, há materialidades vibráteis que desejo destacar: o espelho, o macacão, o espaço da academia e o suor. O espelho por si já produz inúmeros efeitos. Nos contos de fadas, tal como a *Bela Adormecida*, o espelho era actante que reforçava a beleza das mulheres (brancas, magras, jovens, loiras). Então, as gordas, as velhas e as negras eram representadas pela feiúra, pela escuridão, pelo *grotesco*, que poderiam quebrar os espelhos se tentassem se olhar. Assim, historicamente, mulheres gordas foram ensinadas desde novas a evitar espelhos, por revelar seus excessos, suas gorduras e flacidez, tudo aquilo que a tecnobiopolítica há tempos tenta esconder. Nessa publicação de Laura, o espelho ressignifica e criar efeitos múltiplos tanto em Laura quanto naqueles ao seu redor na academia que veem uma mulher gorda tirando foto naquele espaço violento para as corporalidades gordas, e ainda, no espelhamento digital, em que a influenciadora negocia identidades, produz subjetividades e ocupa espaço.

O macacão cinza igualmente é agentivo, já que é um peça que delinea o corpo e evidencia as suas características (isso inclui as gorduras), o macacão não esconde nada, tal como faz a legging preta e a camiseta, peças costumeiramente usadas por pessoas gordas nos espaços esportivos com o propósito de disfarçar suas corporalidades. Nessa trama, o suor, longe de significar esforço punitivo, é reinscrito como energia vital, modo de (re)existir em movimento. A prática da enquete também aparece como materialidade-

discursiva vibrante que procura mobilizar as mulheres que assistem ao story. As reações **“Já fui!; Vou ainda!; Hoje é folga!”** reiteram a dimensão coletiva e reforçam a circulação positiva desse espelhamento de Laura co-construído com as suas espectadoras-seguidoras, visto que **“Já fui!”** se refere à afirmação das seguidoras de já ter praticado atividade física naquele mesmo dia, numa vigilância de si e das outras. A confissão, aqui, funciona como uma verificação de si por meio da caixinha de reação: “admitir” que praticou ou não exercício físico. Nesse emaranhado, o funcionamento dessas publicações constantemente solicita vigilância e confissão, compondo uma hermenêutica algorítmica de si (Butturi Junior, 2025) em que as mulheres gordas são chamadas a produzir e validar suas verdades sobre si mesmas.

A próxima sequência de stories é de Elisa, datada de 12 de maio de 2025. Nesses registros, a influenciadora aparece na academia e, em suas legendas, ela igualmente mobiliza discursos de disciplina corporal e autocuidado. A influenciadora também relaciona a prática do exercício com a mente, em que a vibracidade do psíquico exige vigilância do corpo:

Figura 38 – Registro de Elisa na academia



Fonte: elaborado pela autora a partir de publicações no Instagram (2025).

O story da esquerda mostra Elisa na academia, em uma selfie de “cima para baixo” que expõe boa parte do seu corpo. A prática de registrar-se após a prática do exercício

físico, segurando uma garrafa de água, entrelaça visibilidade, reconhecimento e agência, em que o corpo não apenas é visto, mas também *vibrátil* no emaranhado digital. A legenda **“começando a semana do jeitinho certo”**, associada à constância e ao prazer do movimento, desloca a lógica da punição corporal e da busca por adequação estética para práticas corporais que resistem à normalização e naturalizam outros modos de movimentar o corpo. Nessa trama, **“do jeitinho certo”** ao mesmo tempo cria efeitos de adequação à norma do corpo gordo produtivo e ativo:

Ganham força, assim, as rotinas de exercícios físicos, as cirurgias plásticas, as dietas e os medicamentos emagrecedores para corpos que, longe de serem deixados “ao natural”, movem-se ao encontro das imagens que não apenas prometem a felicidade, como também oferecem um ideal a ser buscado e um parâmetro para que se avalie o quão próximo ou distante desse modelo encontra-se o corpo de cada sujeito que o possui (Faxina, 2018, p. 17).

No story de Elisa, os sentidos de saúde aparecem atrelados à prática do exercício físico e articulando-se a uma rede discursiva que define o que é ser saudável – tudo isto agenciado, ainda, pela presença ou a ausência de certos alimentos. No entanto, como propõe Faxina (2018, p. 21), é necessário questionar “[...] a saúde que tem se tentado produzir e que estruturas fornecem apoio a esses discursos e práticas” e, ainda, qual corpo faz parte desse saudável, já que “[...] a preocupação com a forma física por ele assumida, não só distingue aquele que o possui, mas também o aproxima (ou afasta) da teia social”. Jimenez-Jimenez, Arruda e Silva (2022) observam que, na atualidade, a noção de saúde se entrelaça a valores como beleza, produtividade, autocontrole e disciplina. Essa concepção implica o controle dos excessos corporais – especialmente das mulheres –, sobretudo do peso, da gordura e, como temos visto, das vontades.

No story da direita, postado no mesmo dia do anterior, mas em horários diferentes, Elisa escreve: **“segundo do dia 🥰 para manter a cabeça boa”**. Na afirmação de que a influenciadora praticava exercício físico pela segunda vez no mesmo dia, o corpo gordo em movimento rompe a linearidade entre esforço e emagrecimento, instaurando uma outra territorialidade do exercício: o prazer como modo de se sentir. **“Para manter a cabeça boa”** acrescenta no emaranhado material-discursivo a *assemblage* do psíquico, da mente que precisa estar “boa” para que o corpo funcione do jeito tido como certo, atrelando novamente a saúde ao cuidado do corpo, cuidado este em que os excessos outros são estrategicamente comedidos e, ambigualmente, o único excesso “permitido” e “valorizado” é o da prática de atividade física. Esse enunciado parece reativar, ainda que de modo difuso,

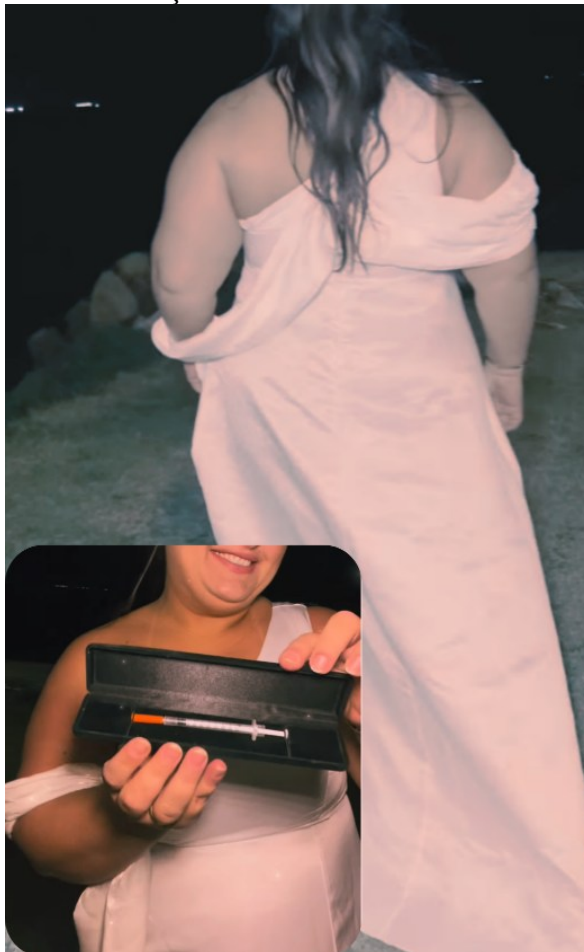
a antiga associação entre corpo e mente feminina que, desde a histerização, sustenta o imaginário de que o corpo das mulheres é instável, vulnerável e, nesse caso, dependente de disciplina para não “descontrolar-se”. Essa lógica parece reproduzir o salutarismo e o panoptismo generalizado, “[...] no qual todos passam a exigir a saúde e a controlar as minúcias dos comportamentos” (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025, p. 14).

Apesar desse enredamento em discursos de controle e normalização, a prática de exercício físico por mulheres gordas também produz efeitos positivos. Ao se mostrarem em movimento, essas mulheres, tal como Elisa, reinscrevem o corpo gordo em territórios tradicionalmente interditados a ele, como nas academias, produzindo sentidos de vitalidade e prazer que não se reduzem à perda de peso. Elisa, ao postar a respeito de sua rotina dupla na academia, também mantém em funcionamento a rede de apoio já mencionada, mobilizando afetos e corpos “reais” de mulheres que podem considerar a prática da atividade física e de seus prazeres físicos e mentais.

7.1.3 Medicalização e emagrecimento como cuidado de si: a moral corporal, as estratégias de confissão e a hermenêutica de si no instagram

Olhemos, nesta seção, para as práticas de cuidado de si por meio de medicalização, que entendemos da perspectiva de uma bioascese, como produção de subjetividades reguladas a partir dos imperativos da saúde (Ortega, 2005). A primeira delas é a postagem de Diana de 23 de julho de 2025. Nela, a influenciadora compartilha com suas espectadoras-seguidoras o início da aplicação da injeção de Tirzepatida – comercialmente conhecida como Mounjaro. Com essa finalidade, Diana produziu um vídeo noturno a beira-mar – semelhante àqueles usados nas redes sociais para revelação (de gravidez, do sexo da criança etc.) – em que caminha de costas, usando um vestido longo, e em um determinado momento abre uma caixinha aveludada preta onde está a injeção, mobilizando elementos próprios do discurso confessional e produzindo efeitos de revelação.

Figura 39 – Publicação de Diana sobre o uso da Tirzepatida



Fonte: elaborado pela autora a partir de publicações no Instagram (2025).

Na publicação, Diana escreve a seguinte legenda – vibrátil e recheada de atravessamentos:



Comecei a usar a tirzepatid@ (Monjar0 como parte da minha jornada de autocuidado e saúde.

Essa escolha não é sobre estética, é sobre qualidade de vida, bem-estar e respeito com o meu corpo.

Eu me amo como sou, mas sei que posso ser ainda melhor pra mim mesma, com mais disposição, equilíbrio e saúde.

Não é fórmula mágica. É atitude.

E toda mudança começa com uma decisão: cuidar de mim.

E você pode vir comigo!!!! Se quiser saber mais sobre me chama, estarei sempre aqui 🤍 pronta pra te ouvir, estender a mão e te ajudar!

#amor #amorproprio #autoestima

Nessa legenda, Diana mobiliza de forma emaranhada discursos de autocuidado, saúde, bem-estar, respeito pelo corpo, amor-próprio, equilíbrio, atitude e encerra acionando

afetos-efeitos (Pabón Chaves, 2024) nas espectadoras-seguidoras. Ao afirmar: **“Essa escolha não é sobre estética, é sobre qualidade de vida, bem-estar e respeito com o meu corpo”**, Diana reinscreve a prática estética, produzindo efeitos de autocuidado e não de correção estética. Ao que parece, há uma tentativa da influenciadora de validar seu processo de emagrecimento, por meio da publicação no feed – que fica salva, ao contrário dos stories, que somem em 24 horas se não forem incluídos na seção *Destaques*, e pode garantir maior visualização, considerando que muitas pessoas podem não assistir aos seus stories dentro do período em que ficam disponíveis –, e da escolha de enunciados como: **“Comecei a usar a tirzepatid@ (Monjar0 como parte da minha jornada de autocuidado e saúde”**; **“Eu me amo como sou, mas sei que posso ser ainda melhor pra mim mesma, com mais disposição, equilíbrio e saúde”**. Ao longo de sua legenda, a influenciadora vai justificando a opção pelo uso da injeção de Tirzepatida numa tentativa, ao que parece, de não ser alvo de discursos nas redes que engendram uma moral corporal, que marca as pessoas que não emagrecem de forma natural e recorrem a medicações como o Mounjaro e o Ozempic (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025).

Tal como o dispositivo microprotético Diu, defendido por Bianca Franchini da Silva (2025, p. 41), o Mounjaro cria “[...] efeitos de liberdade, de autonomia e de empoderamento” – como pode-se observar na afirmação de Diana: **“Eu me amo como sou, mas sei que posso ser ainda melhor pra mim mesma”**, **“Não é fórmula mágica. É atitude.”** **“E toda mudança começa com uma decisão: cuidar de mim”** – e “[...] também funciona em polivalência de fluxos semiótico-técnico e técnico-orgânico com a disciplinarização e a normalização social do corpo das mulheres através da circulação de saberes, constituídos a partir de observações, de exames, de discursos do contínuo médico-jurídico-religioso (Franchini da Silva, 2025, p. 41).

Lembremos, nesse ponto, que tanto o Mounjaro (Tirzepatida) quanto o Ozempic (semaglutida) são medicações desenvolvidas inicialmente para o tratamento da diabetes e da obesidade e que, por seus efeitos rápidos no emagrecimento, se tornaram famosas dentre as pessoas influenciadoras e celebridades. No entanto, muitas delas não possuem nenhuma dessas duas condições recomendadas para o uso desses medicamentos. Nesse caso, a estética, o desejo de pertencer aos padrões normativos e a condição financeira faz com que essas pessoas utilizem o Ozempic e o Mounjaro.

Na medida que há uma popularização nos últimos anos do emagrecimento por meio do uso dessas medicações, é possível observar uma articulação material-discursiva de

produção de uma moralidade corporal, como discutem Butturi Junior, Venzon Filho e Zucco (2025), em que há uma verdade do corpo e do emagrecimento, que só é tida como válida se for feita de forma “natural”, com exercício físico e consumo de alimentos considerados saudáveis:

O uso do remédio tornava-se um problema dos sujeitos que, em uma sociedade salutarista (Crawford, 2019), eram cobrados pela “verdade de seu corpo” ou por sua “psicologia dismórfica”. A mesma sociedade que exigia um corpo útil e esbelto no dispositivo da obesidade (Faxina, 2018), agora se perguntava sobre a “verdadeira magreza” (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025, p. 3).

Nessa costura, a medicalização parece invalidar os processos de emagrecimento dessas pessoas, especialmente das mulheres e das mulheres negras. A imposição do corpo “bonito e magro” revela como gênero e raça se entrelaçam na produção de uma estética corporal, em que há todo um aparato tecnobiopolítico que “enrola” as mulheres nessa teia ambígua do cuidado de si como sinônimo de magreza e de beleza. Por isso, observa-se que justificativas e pronunciamentos como o da Diana em sua postagem são feitos quando é divulgado o uso dos medicamentos para emagrecer, geralmente ancorados em discursos como o da influenciadora: “**é sobre qualidade de vida, bem-estar e respeito com o meu corpo**”, “**mais disposição, equilíbrio e saúde**” e “**cuidar de mim**”. Esses enunciados atrelam a medicalização à saúde e criam efeitos de urgência e necessidade no uso do Ozempic e do Mounjaro como estratégias biopolíticas que garantem a vida ou melhora da vida dessas pessoas.

Há também, nessa legenda da Diana, outras vibracidades que venho debatendo, como o uso das expressões “**respeito**”, “**equilíbrio**”, e “**cuidado**” que parecem indicar que o corpo gordo é o inverso dos sentidos semânticos dessas palavras: é o corpo do desrespeito, do desequilíbrio mental e físico e do descuido, portanto, deve ser regulado, normalizado, emagrecido:

O corpo gordo é patologizado, considerado sempre doente, passível de morte e em risco permanente. A sociedade ocidental contemporânea impõe padrões de normalidade do corpo que são, em sua essência, excludentes, misóginos e racistas, produzindo estereótipos a respeito de corpos gordos que têm como principal função deslegitimar, patologizar e desmoralizar (Jimenez-Jimenez; Arruda; Silva, 2022, p. 58).

Nos stories (os quais não serão analisados nesse momento), Diana compartilha o link que direciona para o perfil da clínica de estética em que faz as aplicações de Tirzepatida. A esse respeito, gostaria apenas de situar que essas publicações parecem

estabelecer uma costura com a frase e o uso dos corações brancos  da legenda: “**E você pode vir comigo!!!! Se quiser saber mais sobre me chama, estarei sempre aqui  pronta pra te ouvir, estender a mão e te ajudar!**”, num reforço da rede vínculo-afetiva estabelecida com suas espectadoras-seguidoras, que se estende para os comentários que ela recebe em sua postagem no *feed*:

Comentário 1: “Isso mesmo! Tudo no tempo que tem que ser  que esse processo seja leve e que o amor próprio sempre triunfe! Feliz por você .

Comentário 2: “Estamos com vc .

Comentário 3: “Já deu tudo certo, você é uma pessoa maravilhosa e abençoada por Deus   todos os teus seguidores tem que ter o prazer de te conhecer  .

Comentário 4: “Vai dar certo, você é maravilhosa .

Comentário 5: “ Maravilhosa ela  super te apoio amiga .

Comentário 6: “Linda você sempre será nossa inspiração não pelo corpo que tem , e sim@pela luz e pelo coração que tens te admiro ainda mais por essa decisão”.

Comentário 7: “Parabéns por esse passo tão importante que você decidiu dar por você! Começar uma jornada de transformação exige coragem, foco e muito amor-próprio, e você já mostrou que tem tudo isso. Lembre-se cada pequena conquista no caminho merece ser celebrada. Tenha paciência com o processo, respeite seu tempo e escute seu corpo. O Mounjaro é uma ferramenta, mas o verdadeiro poder está em você! Estarei aqui torcendo e apoiando você em cada fase. Que venham os resultados, a saúde renovada e a autoestima lá no alto! .

Ao analisar os comentários, percebe-se que essa rede que venho tratando se forma de maneira relacional: seguidoras, espectadoras e possivelmente também familiares e amigas de Diana – respondem oferecendo incentivo, reconhecimento e validação, constituindo um amparo público e digital que legitima sua decisão. Além disso, o uso de emojis intensifica esse movimento de apoio, contribuindo para produzir discursos afetivos e para consolidar a rede de vínculo e apoio que Diana procura construir. Por meio da extimidade, há “[...] uma exteriorização de fragmentos da intimidade por exposição, nas redes sociais em particular; uma demanda de validação pelo outro, que funda um desejo de

reconhecimento; um benefício ao mesmo tempo pessoal e social: apropriação e reforço do seu eu, ampliação de seu capital social” (Paveau, 2021, p. 214).

Mais recentemente, em 26 de outubro de 2025, Elisa também compartilhou em seu perfil que iniciou o uso do Mounjaro), parte do protocolo de emagrecimento oferecido por uma biomédica estética da Grande Florianópolis. Vejamos, então, um registro da publicação que a influenciadora fez em seu perfil:

Figura 40 – Publicação de Elisa sobre o uso de Tirzepatida



Fonte: *print* do Instagram (2025).

No registro, ela escreve:

ABRI MEU CORAÇÃO! ❤️

Iniciei uma nova fase no meu processo de emagrecimento, junto com a @dra vamos fazer o protocolo de Gerenciamento de Peso e estou animada para compartilhar com vocês! ✨

#emagrecimento #gerenciamentodepeso #tirzepatida

Na foto, Elisa posa em frente ao espelho, com um conjunto de saia e cropped, segurando sua bolsa; o cenário ao fundo (com o vaso de flores e a poltrona cinza) é a clínica da biomédica escolhida para realizar as aplicações de Mounjaro. Assim como na legenda de Diana, Elisa inicia sua publicação referindo-se ao coração e utilizando emoji para representá-lo, nesse caso: **“ABRI MEU CORAÇÃO! ❤️”**. Ao indicar logo no início da legenda que irá “abrir seu coração”, a influenciadora mobiliza efeitos próprios dos registros confessionais – de sinceridade, desabafo e intimidade. A confissão, aqui, funciona como uma verificação de si apoiada em um signo corporal: o “coração” é agentivo e funciona de modo metonímico, representando a interioridade, os afetos, os segredos e o próprio sujeito. Semelhante às outras publicações analisadas, Elisa parece estabelecer uma rede de apoio com suas espectadoras-seguidoras, que se enuncia pela confissão – feita mais detalhadamente na narração do vídeo:

Se tem algo que eu posso afirmar, é que **eu sempre me amei. Foi por me amar que eu busquei cuidar ainda mais de mim. Criar uma rotina mais saudável e incluir na minha vida o autocuidado que faltava. No auge dos meus 125 quilos, eu me vi sem rotina, sem vontade de sair de casa, ou de fazer qualquer coisa. Foi aí que eu entendi, se eu não me priorizasse, naquele momento, eu só iria me perder ainda mais.** Sabe o que é mais curioso? Eu nunca me vi com o peso ou com o tamanho que eu tinha. A distorção de imagem era tão grande que hoje eu consigo notar isso, e eu simplesmente ignorava o fato de estar engordando e deixando de conseguir fazer coisas simples do dia a dia. Até o dia em que eu tive coragem de começar a treinar, a cuidar mais de mim, e o olhar sobre o meu corpo mudou.

Meu autocuidado vai muito além da estética. É sobre saúde, equilíbrio e bem-estar. Sobre não viver cansada, conseguir fazer um passeio em família, estar mais disposta, acordar com rotina e me sentir bem com isso. Eu treino com frequência, me alimento bem, procuro fazer sempre boas escolhas. E sei o quanto isso me trouxe até aqui. Mas também entendi que nesse momento isso não tem sido suficiente pra mim. Por muito tempo, eu tive receio de usar medicamento para auxiliar na perda de peso. Talvez por medo de não conhecer, vergonha dos julgamentos, pela simples ignorância ou por não entender que a obesidade é uma doença e que pode sim ser tratada com ajuda medicamentosa.

Depois de muita terapia, conversas sinceras com as amigas e familiares, acompanhar influenciadoras que admiro, e claro, com a minha médica, entendi que o uso da medicação não é uma solução mágica, é um apoio, uma ferramenta que vai ajudar ainda mais nesse processo, que eu já venho construindo com tanta dedicação.

Hoje eu vim compartilhar com vocês que eu começo uma nova fase, o tratamento de gerenciamento de peso. Eu quero compartilhar cada passo dessa jornada com vocês. Afinal, eu sei que cuidar de mim mesma é um ato de amor, e eu estou escolhendo me amar todos os dias.

A narração de Elisa é vibrante e possibilita muitas aproximações com o *post* de Diana sobre o uso do Mounjaro. Conforme vai descrevendo seu processo de emagrecimento, parece haver também uma tentativa de sua validação. Elisa primeiro enfatiza que iniciou o seu processo do modo considerado “natural”:

[...] Foi por me amar que eu busquei cuidar ainda mais de mim. Criar uma rotina mais saudável e incluir na minha vida o autocuidado que faltava. [...] Até o dia em que eu tive coragem de começar a treinar, a cuidar mais de mim, e o olhar sobre o meu corpo mudou. [...] Eu treino com frequência, me alimento bem, procuro fazer sempre boas escolhas. [...] eu já venho construindo com tanta dedicação.

Nesse relato, a influenciadora afirma que as primeiras mudanças incluídas em sua nova rotina foi o exercício físico e a alimentação saudável, como práticas para “Criar uma rotina mais saudável e incluir na minha vida o autocuidado que faltava” e “cuidar mais de mim”. Assim, “por sempre se amar e por conta disso buscar cuidar ainda mais de si”, Elisa segue a normativa do emagrecimento considerado “natural”, o qual inscreve a verdade do emagrecimento. Nesse emaranhado, além do exercício físico, tem-se a *assemblage* da comida. Ao dizer: **“me alimento bem, procuro fazer sempre boas escolhas”**, a influenciadora nem precisa mencionar o termo alimentação saudável para que seja possível considerar que se alimentar bem e fazer “boas escolhas” se refere ao consumo em maior quantidade de legumes, verduras, frutas e com o mínimo possível de carboidratos, doces e gorduras tidas como ruins: frituras, massas e doces. Todavia, essa alimentação, na narrativa da influenciadora, parece ser resultado da sua escolha consciente. No entanto, me interessa aqui olhar para a *assemblage* da comida, como nos mostra Bennet (2010, p. 71, tradução nossa):

A intencionalidade humana é certamente um elemento importante do público que está a emergir em torno da ideia de dieta, obesidade e segurança alimentar, mas não é o único actor ou necessariamente o principal operador nisso. A comida, como materialidade dissipativa e autoalterável, também desempenha um papel importante. Isso entra no que nos tornamos. É uma das muitas agências que operam nos estados de espírito, nas disposições cognitivas e nas sensibilidades morais que aplicamos à medida que nos envolvemos nas questões sobre o que comer, como conseguir e quando parar.

Aqui, vamos entrelaçar o story do dia 28 de abril de 2025 de Elisa, já analisado, em que a influenciadora ia **“pedir um X bemmmmmm podião com mta batata frita, coca e chocolate..”**, comeu **“saladão e sobremesa bem saudável”** e desabafa: **“Duas ruins e cansativos são ainda mais desafiadores. Nossa cabeça só quer nos recompensar com comida e parece que é o dia que a gente tem mais ideia boa de comida”**. Conforme já

descrito, a comida é agentiva e cria efeitos ambíguos de perigo e salvação – quando se faz **“sempre boas escolhas”**. Nessa dinâmica, a comida vincula-se à confissão e autocensura, associada a culpa e à necessidade constante de disciplinar desejos corporais por meio de escolhas **“saúdáveis” “certas” ou “boas”**, em que **“Um alimento combate o outro: fibras vegetais contra a carne vermelha”** (Herrmann; Minerbo, 1998, p. 22).

Essas escolhas, para Elisa, faziam parte da nova rotina necessária: **“incluir na minha vida o autocuidado que faltava. No auge dos meus 125 quilos, eu me vi sem rotina, sem vontade de sair de casa, ou de fazer qualquer coisa. Foi aí que eu entendi, se eu não me priorizasse, naquele momento, eu só iria me perder ainda mais”**. Em que engordar ou manter 125 quilos parece representar um abandono de si e de sua corporalidade, que agora precisa ser disciplinarizada para que fique saudável para a realização de tarefas cotidianas, como **“fazer um passeio em família, estar mais disposta, acordar com rotina e me sentir bem com isso”** e também para garantir o autocuidado e a prioridade.

Em sua narrativa, a influenciadora também articula discursos de: 1) amor-próprio, afirmando que se ama porque se cuida – **“eu sempre me amei. Foi por me amar que eu busquei cuidar ainda mais de mim”** –; 2) cuidado de si, ao defender a importância de se priorizar e de ter coragem de iniciar a rotina considerada saudável – **“Foi aí que eu entendi, se eu não me priorizasse, naquele momento, eu só iria me perder ainda mais”; “Até o dia em que eu tive coragem de começar a treinar, a cuidar mais de mim, e o olhar sobre o meu corpo mudou”** –; 3) saúde, bem-estar e disposição, quando desloca o emagrecimento por motivos estéticos para a perspectiva da qualidade de vida – **“Meu autocuidado vai muito além da estética. É sobre saúde, equilíbrio e bem-estar. Sobre não viver cansada [...]”** –; 4) dedicação, ao mostrar que já vinha se esforçando para emagrecer do modo tido como natural – **“[...] [A medicação] vai ajudar ainda mais nesse processo, que eu já venho construindo com tanta dedicação”**; 5) atitude, marcando sua decisão ativa de continuar se cuidando e se amando – **“Afinal, eu sei que cuidar de mim mesma é um ato de amor, e eu estou escolhendo me amar todos os dias”** – e encerra acionando *afetos-efeitos* (Pabón Chaves, 2024) nas espectadoras-seguidoras, ao afirmar **“Hoje eu vim compartilhar com vocês que eu começo uma nova fase, o tratamento de gerenciamento de peso. Eu quero compartilhar cada passo dessa jornada com vocês”**.

Nesse ponto, é possível observar aquilo que Butturi Junior (2025) chama de hermenêutica algorítmica de si, em que mulheres gordas são convocadas pelas plataformas

a produzir, narrar e validar publicamente suas verdades sobre si mesmas, gerando certa “transparência” que precisa ser continuamente reconhecida pelas demais pessoas no digital para se manter legítima. Todo esse emaranhado assemblágico produz efeitos de autocuidado e de empoderamento que justificam e legitimam sua escolha pelo tratamento medicamentoso como parte do seu processo emagrecimento. Aqui, gostaria de incluir a legenda do vídeo – **“Iniciei uma nova fase no meu processo de emagrecimento, junto com a @dra vamos fazer o protocolo de Gerenciamento de Peso”** para refletir a respeito do uso do termo “Gerenciamento de Peso”. Essa escolha parece minimizar o “peso” moral do processo de emagrecimento, pois em vez de emagrecer, que implica uma perda, gerenciar pressupõe controle e agência, deslocando também a responsabilidade da falha (“não consegui emagrecer”) para o gerenciamento de variáveis, como se fosse um sistema a ser calibrado e regulado, em gerenciamentos corpo-peso maquínicos.

Indo adiante, Elisa constrói, então, uma narrativa situada na qual mostra que tentou emagrecer “de forma natural” durante muito tempo – em outro momento, ela explica que foram dois anos –, enfrentou dificuldades, não obteve o resultado desejado (sair dos três dígitos na balança, ou seja, pesar menos de 100 quilos) – **“[...] também entendi que nesse momento isso não tem sido suficiente pra mim”** – e, por isso, decide iniciar o uso da tirzepatida. Assim como Diana, a influenciadora também parece justificar a opção pelo uso da injeção de Mounjaro e evitar a moralidade do corpo no digital :

[...] Por muito tempo, eu tive receio de usar medicamento para auxiliar na perda de peso. Talvez por medo de não conhecer, vergonha dos julgamentos, pela simples ignorância ou por não entender que a obesidade é uma doença e que pode sim ser tratada com ajuda medicamentosa.

Depois de muita terapia, conversas sinceras com as amigas e familiares, acompanhar influenciadoras que admiro, e claro, com a minha médica, entendi que o uso da medicação não é uma solução mágica, é um apoio, uma ferramenta que vai ajudar ainda mais nesse processo [...].

Antes de iniciar o uso do Mounjaro, Elisa precisa lidar com os efeitos da “[...] moralização corporal e psiquiátrica” (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025, p. 9). Ela afirma que precisou recorrer a uma rede de apoio, composta por terapia, conversas com amigas e familiares, acompanhamento médico e pelo contato com outras influenciadoras que já viviam processos semelhantes. Desse modo, mente, afeto, inseguranças, expectativas e corporalidades funcionam em intra-ação e o processo de emagrecimento da

influenciadora vai se constituindo emaranhado nessa rede humana e algorítmica, que também vibra nos comentários em sua publicação:

Comentário 1: “Se você está feliz, eu também estou 💖”.

Comentário 2: “Maravilhosa amiga! Você é um ser humano iluminado demais e já é sucesso! To aqui do teu lado te apoiando demais 🤍🤍🤍”.

Comentário 3: “Amiga, és maravilhosa! Que essa nova fase seja leve e com resultados incríveis! Estarei acompanhando tudo por aqui 💖”.

Comentário 4: “Auto cuidado é tudo, estou ao seu lado 🥰”.

Comentário 5: “🔥🔥 maravilhosa, irei segurar na tua mão, cuidar de você neste processo, Gerenciando cada dia, cada semana 🙌🥰”.

Comentário 6: “Aiii, tbm nunca conseguia me enxergar do tamanho que eu estava, e isso que sempre treinei, e quando alguém falava algo eu ficava tão mal com isso, quando fiz meus exames vi o quanto eu precisava melhorar, e como eu ficava cansada de fazer coisas básicas tbm, hoje com mais frequência no treino, vejo o tanto de disposição que tenho, e como a alimentação é essencial nesse processo, e a gente vai curtindo esse processo ne? Tô aqui acompanhando e que podemos se ajudar e incentivar umas as outras 💖”.

Comentário 7: “MARAVILHOSAAAAAAA 💖💖💖 Quero acompanhar tudo!”.

Ao observarmos alguns dos comentários, vemos como essa rede se co-constrói em intra-ação: as pessoas espectadoras-seguidoras (e, ao que parece, familiares e amigas próximas de Elisa) oferecem apoio, reconhecimento e validação, constituindo um suporte público e digital que acolhe e legitima sua escolha. Os emojis utilizados nos comentários também reforçam os efeitos de incentivo e auxiliam na produção desses discursos afetivos e na construção da rede de apoio-vínculo desejada por Elisa.

Outro ponto de destaque é o discurso da medicação como “**um apoio, uma ferramenta**” ao invés de “**solução mágica**”. Ao usar o Mounjaro, a influenciadora evita associá-lo a atalhos, à falta de esforço ou à facilidade, imaginários que costumam estigmatizar tratamentos medicamentosos para emagrecimento, como é o caso dessa injeção. Desse modo, ao chamá-la de “ferramenta”, Elisa ancora o tratamento na lógica do mérito e da responsabilidade, associando a medicação a algo que complementa o que

ela já vinha fazendo (“treinar”, “consumir alimentos considerados saudáveis”, “se cuidar”, “se priorizar”), e não substitui essas práticas, mantendo a imagem do “cuidar do próprio corpo do jeito certo” e reforçando a legitimidade do seu processo e de sua própria mudança corporal.

Nessas publicações, fica evidente a *assemblage* de corpos “[...] nos limites entre a linguagem, o algoritmo e a natureza” (Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025, p. 14), isto é, corpos que não podem ser reduzido à aparência, ao discurso ou à leitura biomédica que historicamente os submetem. Trata-se de corporalidades que se constroem e se reconstroem na interação com regimes de visibilidade, com tecnologias que classificam e hierarquizam, e enquadramentos que ainda organizam imaginários e percepções do que é belo, legítimo, aceitável e digno de existir. Ao ocupar os territórios digitais, essas mulheres reinscrevem sua presença onde antes predominava o apagamento e a contenção, produzindo fissuras na norma. Assim, as disputas de sentido e a produção de hermêuticas algorítmicas de si (Butturi Junior, 2025) deixa ver o corpo enquanto acontecimento-fenômeno, além de responder a séculos de disciplinamento racial e corporal. Tais práticas, ainda, “[...] funcionam como difusão de discursos de saber-poder que fixam identidades e papéis sociais a essas mulheres, exigindo destas a disciplinarização e a responsabilização tanta individual quanto social (por efeitos econômicos e políticos)” (Silva, 2021, p. 263).

8 REVISITANDO AS TRAMAS DA TRAJETÓRIA

Estas últimas linhas desta tese são escritas na base da dor, do sofrimento, mas também do alívio. Não foi nada fácil! Essa viagem foi insana! Eu sabia que me exigiria, mas não tinha dimensão que seria tanto e tão profundo. Eu me construí, me desconstruí, fui construída e desconstruída, me subjetivei, me fiz e me refiz, fui feita e refeita muito nesse processo. Claro, as materialidades vibrantes que me atravessam em diversos momentos tiveram protagonismos intra-ativos neste estudo e fora dele (e mesmo quando não protagonizavam, estavam produzindo os seus efeitos).

Relembremos, então, o caminho trilhado até esse momento. A partir de uma perspectiva neomaterialista (Butturi Junior; Camozzato, 2023) emaranhada na arqueogenealogia foucaultiana e nos conceitos de materialidades vibrantes (Bennett, 2010) e *assemblages* intra-ativas (Barad, 2017 [2011]), pretendi investigar as costuras entre corpos, tecnologias e discursos, observando de que modo esse emaranhado cria efeitos na subjetividade das mulheres gordas e, ainda, na visibilidade das influenciadoras gordas no espaço digital e em outros territórios, como no contexto mercadológico. Para isso, foram observadas, entre os meses de janeiro e outubro de 2025, publicações realizadas por quatro influenciadoras digitais em seus perfis públicos na rede social Instagram. Com essa finalidade, adotou-se, uma perspectiva cartográfica qualitativa que integra procedimentos da netnografia (Soares; Stengel, 2021), da etnografia de tela (Rocha *et al.*, 2023; Fraga, 2024) e da autoetnografia (Maia; Batista, 2020), entendendo a investigação como um trajeto rizomático (Deleuze; Guattari, 1995), atravessado por multiplicidades e linhas de fuga. O objetivo inicial era entender como os discursos e as práticas de compartilhamento de suas rotinas nas redes são tecidas dentro de um contexto tecnobiopolítico e de uma governamentalidade algorítmica (Butturi Junior, 2019; 2025) que entrelaça subjetivação e normalização, ao mesmo tempo que cria efeitos de produção de uma verdade do corpo, ancorada em discursos ambíguos de natureza e de uma moralidade corporal (Butturi Junior; Venzon Filho, Zucco, 2025), que mobiliza tecnologias confessionais e estabelece redes de apoio afetivas.

No primeiro capítulo, ao rememorar (Zandoná, 2024) e construir uma narrativa pessoal, procurei evidenciar como o corpo gordo é atravessado por normas de gênero, raciais e estéticas, assim como por tecnologias e práticas sociais que o classificam e

disciplinam. Em seguida, voltei-me para as bases deste estudo, a partir da arqueogenealogia foucaultiana e da proposta de uma análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior; Camozzato, 2023) em que corporalidades, discursos, práticas, afetos e algoritmos são actantes em intra-ação (Barad, 2017 [2011]). Adiante, discorri sobre a agência da comida e seus emaranhados com a indústria alimentícia e a produção do corpo obeso, demonstrando que práticas alimentares, prescrições de dietas e regimes de emagrecimento são mediadas por forças econômicas, culturais e tecnológicas, que operam em níveis individuais, sociais e digitais. A gordura, então, se torna território de disputa, entre mercantilização, moralidade do corpo e estratégias de cuidado de si, atravessadas por raça e classe (Foucault, 2010; Butturi Junior; Venzon Filho; Zucco, 2025; Butturi Junior, 2025; Preciado, 2018). Ainda, a análise da moda e das vitrines digitais – cujas corporalidades gordas e negras historicamente foram marginalizadas, enquanto corpos brancos e magros se tornaram padrões centrais de desejabilidade e status – evidenciou os atravessamentos entre estética, visibilidade e poder, mostrando que as plataformas digitais atuam como territórios ambíguos de consumo, de inserção social e de resistência.

A análise, então, foi distribuída em três regularidades: i) valorização das corporalidades e os efeitos de bioempoderamento; ii) assemblage da comida e dos exercícios físicos: os efeitos de vontade, controle do corpo, cuidado de si e de redes vínculo-afetivas; iii) medicalização e emagrecimento como cuidado de si: a moral corporal, as estratégias de confissão e a hermenêutica de si no Instagram, em que as publicações realizadas pelas influenciadoras observadas foram agrupadas. Após a análise dos seus afetos-efeitos (Pabón Chaves, 2024), essas postagens revelaram dinâmicas de poder e resistência, co-construção de identidades emergentes fora-da-norma (Butturi Junior, 2023) que deslocam os padrões corpo-raciais-generificados socialmente estabelecidos e os entedimentos de ser vista, ser admirada e ser desejada dentro dessa lógica, produzindo “[...] subjetividades que performatizam tecnobiodiscursivamente corpos e práticas bioempoderados (Silva, 2021)” (Franchini da Silva, 2025, p. 26). Nessa costura, foi necessário discutir, também, o modo como as lojas de vestuário para as mulheres estão considerando a crescente demanda por modelos gordas e como isso reflete no processo de subjetivação das mulheres no mercado da moda e também na produção de certas normalidades no interior dessa dinâmica. Assim, ao longo deste percurso de pesquisa, foi possível observar como as tecnologias, os discursos, as materialidades e as práticas estão interligadas, construindo e sendo construídas em *assemblage* (Barad, 2017 [2011]).

Nesse emaranhado, a rede social se apresenta como um território vibrante em que a gordura e os corpos podem afirmar suas agências, desafiar padrões normativos de beleza e de feminilidade, bem como criar novas formas de reconhecimento, aquilombamento e visibilidade. Ao mesmo tempo, o Instagram atua como espaço ambíguo ao reproduz lógicas de exposição e mercantilização dos corpos – como no aumento de lojas que divulgam seus produtos na rede através de publicidades e provadores fashions com as influenciadoras gordas. Nessa esteira, as mulheres gordas também se inserem e são inseridas nesse circuito assemblágico de consumo. No Instagram, essas *vitrines* digitais tornam-se espaços de circulação de imagens que não apenas exibem roupas e produtos, mas também corpos, estilos de vida e modos de existir. Por esse viés, é possível pensar o Instagram-*vitrine* como território em que a gordura agencia novas relações: ela se torna mercadoria, mas também bandeira política e recurso estético. Dialogando com Puar (2013), pode-se sugerir que esses corpos não apenas resistem, mas também reconfiguram os sentidos do visível, operando por meio de uma política de afetos que também desestabiliza a lógica biomédica do dispositivo da obesidade.

Encerro, portanto, essa (longa) trajetória deixando provocações e questionamentos em aberto, considerando as materialidades vibrantes das corporalidades e das existências gordas, suas constituições sempre em processo e as linhas de fuga que emergem das normas estéticas, sociais e mercadológicas, demonstrando que as práticas, os afetos, os discursos, as subjetividades e os saberes atravessam continuamente as fronteiras da disciplina e da visibilidade, produzindo novos modos de existir que desestabilizam as formas de vida condicionadas por rótulos (Lara, 2022), revelando os efeitos positivos do atravessamento e do entrelaçamento de todas essas tramas.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **O amigo. O que é um dispositivo**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.
- AIRES, A. B. **De gorda à plus size: a produção biopolítica do corpo nas culturas do consumo - entre Brasil e EUA**. 2019. 230 f. Tese (Programa de Doutorado em Comunicação e Práticas de Consumo) - Escola Superior de Propaganda e Marketing, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://tede2.espm.br/handle/tede/381>. Acesso em: 23 out. 2025.
- AIRES, A. B. Comunicação, identidade e consumo: o fortalecimento do mercado de moda plus size feminino no Brasil. **Revista FSA**, Teresina, v. 20, n. 10, p. 72-91, out. 2023. Disponível em: <http://www4.unifsa.com.br/revista/index.php/fsa/article/view/2818/491494073>. Acesso em: 06 mar. 2025.
- ALANO, J. **Conheça o provador fashion**. 14 jun. 2022. Disponível em: <https://joyalano.com/2022/06/14/conheca-o-provador-fashion/>. Acesso em: 06 mar. 2025.
- ALCIDES, E.; ALBALUSTRO, F. (org.). **Estandartes em Contratempos: histórias e imagens do carnaval das escolas de samba de Florianópolis**. Florianópolis: Destempo, 2024.
- ALTMANN, H. Barbie e sua história: gênero, infância e consumo. **Pro-Posições**, v. 24, n. 1, p. 275-279, jan./abr. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/rwteRthN93Np34gSDTZXnRJ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 06 mar. 2025.
- ARAUJO, D. C.; LEORATTO, D. Alterações da silhueta feminina: a influência da moda. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Florianópolis, v. 35, n. 3, p. 717-739, jul./set. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbce/a/8BSXZbDtwPmLd7y9Dy3fSTp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 ago 2025.
- ARCOVERDE, M. Moda: tecendo outras possibilidades na construção das identidades de gênero. **Revista Periódicus: Revista de Estudos Interdisciplinares em Gêneros e Sexualidades**, Salvador, v. 1, n. 2, p. 1-15, nov. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/12894>. Acesso em: 20 set. 2025.
- ARRUDA, A. S. **O peso e a mídia: uma autoetnografia da gordofobia sob o olhar da complexidade**. 2019. 116 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Paulista, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unip.br/comunicacao-dissertacoes-teses/o-peso-e-a-midia-uma-autoetnografia-da-gordofobia-sob-o-olhar-da-complexidade/>. Acesso em: 24 out. 2025.
- ASPIS, R. L. **Fazer filosofia com o corpo na rua: experimentações em pesquisa**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

BABINSKI JÚNIOR, V. *et al.* Vestuário e gênero: notas sobre binaridade na história da indumentária. In: ANTUNES, A. F. (org.). **História: sujeitos, teorias e temporalidades 2**. Ponta Grossa: Atena Editora, p. 241-253, 2021. Disponível em: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/post/vestuario-e-genero-notas-sobre-binaridade-na-historia-da-indumentaria>. Acesso em: 21 fev. 2025.

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Trad. Thereza Rocha. **Vazantes**. v. 1, n. 1, 2017 [2011].

BENNETT, J. **Vibrant Matter** - A political ecology of things. Londres: Duke University Press, 2010.

BEAUVOIR, S. de. **O segundo sexo**: a experiência vivida. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BIBLIOTECA DA ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Revista Claudia e a década de 1970: mensagens para as mulheres. **Blog da Biblioteca da ECA-USP**, 19 set. 2016. Disponível em: <https://bibliotecadaeca.wordpress.com/2016/09/19/revista-claudia-e-a-decada-de-1970-mensagens-para-as-mulheres/>. Acesso em: 25 nov. 2025.

BONAWITZ, M. **Moda**: antigo Egito, 30 mar. 2018. Disponível em: <http://maribonawitz.blogspot.com/2018/03/moda-antigo-egito.html>. Acesso em: 28 jul. 2025.

BRAIDOTTI, R. Um referencial teórico para as pós-humanidades críticas. Trad. Mario Marcio Godoy e Marcelo El Khouri Buzato. In: BUTTURI JUNIOR, A.; BUZATO, M.; CAMOZZATO, N. M. (org.). **Pós-humano, novos materialismos e linguagem**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2024 [2018]. p. 243-289.

BRANDÃO, V. L.; NASCIMENTO FILHO, I. D.; OGAWA, W. N. Emagrecer: dietas da moda versus reeducação alimentar. **Revista Cereus**, Gurupi, TO, v. 6, n. 2, p. 151-160, maio/ago. 2014. Disponível em: <https://ojs.unirg.edu.br/index.php/1/article/view/551>. Acesso em: 02 dez. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Guia alimentar para a população Brasileira**. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde; 2014. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-brasil/publicacoes-para-promocao-a-saude/guia_alimentar_populacao_brasileira_2ed.pdf/view. Acesso em: 26 nov. 2025.

BRAZ, T. S. **Análise nutricional das dietas do Dr. Atkins e Dr. Dukan**. 2017. 20 f. Artigo (Graduação) – Faculdade de Ciências da Educação e Saúde, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em:

<https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/235/11186/1/TCC%20THAYANNE%20SILVA%20BRAZ.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2025.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra**: Quando a vida é passível de luto?. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BUTTURI JUNIOR, A. As formas de subjetividade e o dispositivo da aids no Brasil contemporâneo: disciplinas, biopolítica e phármakon. In: QUINO, V. C.; CRESTANI, L. M.; DIAS, L. F.; DIEDRICH M. S. **Língua, literatura, cultura e identidade**: entrelaçando conceitos. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, p. 59-78, 2016.

BUTTURI JUNIOR, A. O hiv, o ciborgue, o tecnobiodiscursivo. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 58, p. 637-657, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-18132019000200637&tlng=pt. Acesso em: 07 jan. 2025.

BUTTURI JUNIOR, A. A polivalência tática como teoria da resistência em Michel Foucault. In: BRAGA, A.; SÁ, I. de (org). **Microfísica da resistência**: lutas antiautoritárias na contemporaneidade. Campinas: Pontes, 2020.

BUTTURI JUNIOR, A. Michel Foucault e as coisas sem paz. In: BUTTURI JUNIOR, A.; FERNANDES, C.; BRAGA, S. **Cartografias do contemporâneo**: as crises de governamentalidade. Campinas: Pontes, 2023.

BUTTURI JUNIOR, A. Notas sobre o tecnobiodiscursivo e a análise neomaterialista dos discursos: chemsex na intra-ação material-discursiva. In: BUTTURI JUNIOR, A.; BUZATO, M; CAMOZZATO, N. M. (org). **Pós-humano, novos materialismos e linguagem**. Campinas: Pontes Editores, 2024. p. 13-41.

BUTTURI JUNIOR, A. O onlife, a hermenêutica algorítmica de si e os usuários ostensivos da prep no gay twitter do Brasil. **Revista Contrapontos**, Itajaí, v. 25, n. 1, p. 296-314, jan./ dez. 2025. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/rc/article/view/21415>. Acesso em: 22 nov. 2025.

BUTTURI JUNIOR, A. VOLKART, A. C. C. Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram. **Revista do Grupo de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo**, v. 17, n. 1, p. 329-352, 2020. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/rg/article/view/2587>. Acesso em: 25 out. 2025.

BUTTURI JUNIOR, A.; ZANDONÁ, J.; SEVERO, R. T. Corpo-linguagem, linguagem-corpo. **Letra Magna**, v. 16, n. 26, 2. sem. 2020. Disponível em: <https://ojs.ifsp.edu.br/index.php/magna/issue/view/163/215>. Acesso em: 05 mar. 2025.

BUTTURI JUNIOR, A.; CAMOZZATO, N. M. Prolegômenos a uma análise neomaterialista dos discursos. In: SEVERO, C. G.; BUZATO, M. E. K (org.). **Cosmopolítica e linguagem** [livro eletrônico]. São Paulo: Letraria, 2023. p. 76-95. Disponível em: <https://www.letraria.net/cosmopolitica-e-linguagem/>. Acesso em: 06 mar. 2025.

BUTTURI JUNIOR, A.; VENZON FILHO, P.; ZUCCO, L. “Cabeça de Ozempic”: entre a medicalização e a natureza nas práticas material-discursivas sobre celebridades no X. **INTERthesis – Revista Internacional Interdisciplinar**, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 01-19, jan./dez. 2025. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10506281>. Acesso em: 28 dez. 2025.

CAMPOS, B. M. Pirâmide Alimentar – O que é? Para que serve? Níveis e Modelo brasileiro. **Educação na mão**, abr. 2019. Disponível em: <https://www.educacaonamao.com.br/piramide-alimentar-o-que-e/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

CAMOZZATO, N. M. **Vozes gênero-dissonantes**: uma cartografia pós-humanista. 2022. 257 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/235993#:~:text=Resumo%3A,e%20mais%20Dque%2Dhumanos>. Acesso em: 29 out. 2025.

CAMOZZATO, N. M. Por uma análise dos discursos que narre estórias: fabulações neomaterialistas. In: BUTTURI JUNIOR, A.; BUZATO, M; CAMOZZATO, N. M. (org). **Pós-humano, novos materialismos e linguagem**. Campinas: Pontes Editores, 2024. p. 83-121.

CAMOZZATO, N. M. A narração de (contra)estórias e a análise do discurso: fabulações neomaterialistas. **Fórum Linguístico**, v. 22, p. 01-13, 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/106600/60403>. Acesso em: 14 set. 2025.

CÂNDIDO, M. E. R. **A história da alta costura: o começo de uma potência**, 3 ago. 2023. Disponível em: https://fashionlismo.com.br/a-historia-da-alta-costura-o-comeco-de-uma-potencia/#google_vignette. Acesso em: 29 ago. 2025.

CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CEBRIAN, P. **As mídias sociais e seu impacto no consumo da moda**. 2015. 42 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Administração de Empresas) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/29592/29592.PDF>. Acesso em: 06 mar. 2025.

CREENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 06 mar. 2025.

COLLINS, P. H. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso*. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, 18 dez. 2017. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000300510&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 18 fev. 2025.

CULMONE, K. Os brinquedos são o reflexo da cultura e, à medida que o mundo continua comemorando o impacto positivo da inclusão, sentimos que era hora de criar uma linha de bonecas sem qualquer rótulo [...]. In: MARIOTTI, J. **Barbie sem gênero?** Conheça a novidade da Mattel. 27 set. 2019. Disponível em: <https://www.consumidormoderno.com.br/2019/09/27/barbie-sem-genero-mattel/>. Acesso em: 06 mar. 2025.

CUNHA, M. C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, T. A análise comparativa das narrativas biográficas para teorizar na retaguarda (cap. 4). In: CUNHA, Teresa. **Never trust sindarela!** Feminismos, pós-colonialismos, Moçambique e Timor-Leste. Edições Almedina e CES, 2014.

DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. de. (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, p. 206-242, 1994.

DELEUZE, G. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Editora 34: Rio de Janeiro, 1995.

DIAS, C. A Análise do Discurso Digital: um campo de questões. **Redisco**, Vitória da Conquista, v.10, n. 2, p. 08-20, 2016. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/redisco/article/view/2515/2079>. Acesso em: 06 mar. 2025.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics**. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 [1983].

ESPOSITO, R. **Bíos: biopolítica e filosofia**. Trad. Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2017.

FAXINA, J. M. **A obesidade como antinatureza: disciplina, biopolítica e doentização dos corpos**. 2018. Dissertação – (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal da Fronteira Sul, 2018. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/2397>. Acesso em: 21 nov. 2025.

FERNANDES, F.; TORRES, C. Verificado do Instagram: veja como ser, quanto custa, o que é e mais. **Techtudo**, 26 fev. 2024. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/guia/2024/02/verificado-do-instagram-veja-como-ser-quanto-custa-o-que-e-e-mais-edapps.ghtml>. Acesso em: 02 nov. 2025.

FERREIRA, N. O. **Espartilho de papel**: a mulher bela na revista boa forma. 2013. 138 f. Projeto Experimental (Bacharel em Jornalismo) – Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ucb.br:9443/jspui/bitstream/10869/1533/1/Natalia%20de%20Oliveira%20Ferreira.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2025.

FLORIDI, L. “A era do Onlife, onde real e virtual se (com)fundem”. [Entrevista concedida a] Jaime D’Alessandro, Unisinos, 02 de out. 2019. Disponível Em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/593095-luciano-floridi-vou-explicar-a-era-do-onlife-ondereal-e-virtual-se-com-fundem>. Acesso em: 1 abr. 2024.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France, 1975-1976. Trad. Maria Ermantina Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981/1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 24. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, M. Crise da medicina ou crise da antimedicina. Transcrição da conferência realizada no Instituto de Medicina Social da Uerj em 1976. **Revista Verve**, Perdizes, n. 18, p. 167-194, 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/8646/6432>. Acesso em: 23 nov. 2025.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. 5. ed. Trad. Maria Thereza. 5. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 19. ed. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. 4. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FRAGA, A. **O sonho de ser jogador de futebol profissional**: as ferramentas digitais, a construção de imagem e a seleção de estudantes-atletas. 2024. 61 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação Física), Universidade Federal da Santa

Catarina, Florianópolis, 2024. Disponível em:
<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/257675>. Acesso em: 28 out. 2025.

FRANCHINI DA SILVA, B. **O DIU como dispositivo intra-ativo: tocando fios e narrando histórias em regularidades material-discursivas para/de uma análise neomaterialista**. 2025. 261 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2025. Disponível em:
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/271860>. Acesso em: 28 dez. 2025.

G1 SANTA CATARINA. Escola de samba Consulado é a campeã do carnaval 2019 de Florianópolis. G1 SC, 4 mar. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/carnaval/2019/noticia/2019/03/04/escola-de-samba-consulado-e-a-campea-do-carnaval-2019-de-florianopolis.ghhtml>. Acesso em: 16 jun. 2025.

GAUTERIO, L. W. **Filtro-bolha e efeito-bolha: uma abordagem neomaterialista do discurso e do dispositivo das bolhas nas plataformas online**. 2025. 184 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2025. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/264658?show=full>. Acesso em: 29 jul. 2025.

GESSER, M.; BLOCK, P.; MELLO, A. G. Estudos da deficiência: interseccionalidade, anticapacitismo e emancipação social. In: GESSER, M.; BÖCK, G. L. K.; LOPES, P. H. (org.). **Estudos da deficiência: anticapacitismo e emancipação social**. Curitiba: CRV, 2020. p. 17-35.

GIAMPÁ, S. **O livro dos cachos: aprenda a amar e cuidar do seu cabelo como ele é**. São Paulo: Paralela, 2016.

GOIS, N. P. *et al.* Tirzepatida e estética corporal: potencial terapeutico no emagrecimento e seus efeitos adversos. **Revista Contemporânea**, [S. l.], v. 5, n. 7, p. 1-15, 2025. Disponível em:
<https://ojs.revistacontemporanea.com/ojs/index.php/home/article/view/8741>. Acesso em: 03 dez. 2025.

GOMES, H. K. B. C.; TREVISAN, M. O uso do ozempic (semaglutida) como medicamento off label no tratamento da obesidade e como auxiliar na perda de peso. **Revista Artigos.Com**, v. 29, p. 201-246, 2021. Disponível em:
<https://acervomais.com.br/index.php/artigos/article/view/7498/4988>. Acesso em: 06 mar. 2025.

GONZALEZ, L. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. **Raça e Classe**, Brasília, ano 2, n. 5, nov./dez. 1988.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

GRIGOLETTO, A.; CHROMECK, A. B.; VIANA, R. A. M.; GENARO, S. C. Avaliação do consumo de produtos herbalife® nos estudantes universitários em uma universidade de presidente prudente. **Revista Saber Acadêmico**, n. 21, p. 10-24, 2016. Disponível em:

https://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170420171038.pdf. Acesso em: 05 mar. 2025.

GSHOW. Gisele Bündchen retorna à Victoria's Secret após 17 anos; relembre momentos icônicos. Gshow, 9 ago. 2023. Disponível em: <https://gshow.globo.com/comportamento/moda/noticia/gisele-bundchen-retorna-a-victorias-secret-apos-17-anos-relembre-momentos-iconeos.ghtml>. Acesso em: 14 ago 2025.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (org.). **Antropologia do ciborgue, as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33-118.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 06 mar. 2025.

HARAWAY, D. Gênero para um dicionário marxista: a política de uma palavra. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 22, p. 201-246, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n22/n22a09.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2025.

HERRMANN, F. MINERBO, M. **Creme e castigo**: sobre a migração dos valores morais da sexualidade à comida. In: HERRMANN, F. *et al.* (org.). *Psicanálise fim de século*. São Paulo: Hacker Editores, 1998. p. 19-36.

HOOKS, B. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciências Políticas*, Brasília, n.16, p. 196-210, jan./abr. 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522015000200193. Acesso em 07 maio 2015.

HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Trad. Bhuví Libânio. 6. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOWELL, D. NAAFA Chronicles #89. **National Association to Advance Fat Acceptance**, Las Vegas, 19 jun. 2023. Disponível em: <https://naafa.org/newsletter-articles/naafa-chronicles-89>. Acesso em: 19 set. 2025.

JAN VAN EYCK. **Retrato de Giovanni Arnolfini e sua esposa**. 1434. Óleo sobre madeira, National Gallery, Londres.

JIMENEZ-JIMENEZ, M. L. **Lute como uma gorda**: gordofobia, resistências e ativismos. 2020. 237 f. Tese (Doutorado em Estudos de Cultura Contemporânea) – Faculdade de Comunicação e Artes, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2020. Disponível em: <https://ri.ufmt.br/handle/1/4081>. Acesso em: 10 out. 2025.

JIMENEZ-JIMENEZ, M. L. Filosofia gorda: por epistemologias engorduradas. In: I Congresso Pesquisa Gorda: ativismo, estudo e arte, 2022. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2022. Disponível em:

<https://www.even3.com.br/anais/congressopesquisagorda2022/510863-filosofia-gorda--por-epistemologias-engorduradas/>. Acesso em: 03 out. 2025.

JIMENEZ-JIMENEZ, M. L.; ARRUDA, A.S.; SILVA, M. J. Feminismo gordo: epistemologias, saúde e mídia. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. João Pessoa, v. 1, n. 28, p. 38-64, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/61954/35442>. Acesso em: 04 mar. 2025.

LARA, C. A. “Pra gente mulher, é muito difícil” ou das resistências possíveis às vidas hiv+. In: BUTTURI JUNIOR, A.; SEVERO, C. G.; PEREIRA, R. A.; BRAGA, S. (org.). **Pandemias discursivas**. 1. ed., p. 91-114. Campinas: Pontes, 2022.

LAGROU, E. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEAL, I.; RAFANINI, A. P. Dieta da lua. **UOL Ciência e Saúde**. 04 jan. 2010. Disponível em: <http://uol.com.br/vivabem/noticias/redacao/2010/01/04/dieta-da-lua.htm>. Acesso em: 05 mar. 2025.

LEITE, H. **Após 57 anos, Barbie ganha diferentes tipos de corpo, pele e cabelo**. 28 jan. 2016. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2016/01/28/interna_mundo,515663/apos-57-anos-barbie-ganha-diferentes-tipos-de-corpo-pele-e-cabelo.shtml. Acesso em: 06 mar. 2025.

LEMONS, N. As dietas-tendência. **Revista Trip**, 18 set. 2013. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/tpm/as-dietas-tendencia#:~:text=Nos%20anos%2080%2C%20o%20hype%20era%20fazer%20a%20dieta%20da%20lua>. Acesso em: 05 mar. 2025.

LINHAUS DE OLIVEIRA, K. **Os dispositivos da capoeira: entre o cuidado de si e os discursos do esporte**. 2020. 181 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/216543>. Acesso em: 29 jul. 2025.

LINHAUS DE OLIVEIRA, K. **Corpocapoeiramulher: estratégias material-discursivas de produção de mulheres capoeiristas em Santa Catarina e na Bahia**. 2025. 281 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2025. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/271515>. Acesso em: 28 dez. 2025.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de. (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Trad. Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 51-81.

LUPTON, D. **Fat**. [Shortcuts Series]. London: Routledge, 2013.

ARRAES, J. Gordofobia como questão política e feminista. *Revista Fórum*. Disponível em:

<http://www.revistaforum.com.br/digital/163/gordofobia-como-questao-politica-e-feminista/>.

Acesso em: 12/05/2020.

LUZ, M. H. Pela primeira vez, Carnaval de Florianópolis terá ala de passistas plus size. [Entrevista concedida a] Janaina Laurindo. **Versar**, Florianópolis, 25 fev. 2019.

Disponível

em: <https://www.revistaversar.com.br/passistas-plus-size-florianopolis/?fbclid=IwAR0S1R8AK6Izr5jC5JyNX5eFOpIdCKxjukgP6CIwgfTVDDdOsTVfZ8EuHJQo>. Acesso em: 24 set. 2024.

MAIA, S.; BATISTA, J. S. Reflexões sobre a autoetnografia. *Prelúdios*, Salvador, v. 9, n. 10, p. 240-246, ago./dez. 2020. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistapreludios/article/view/37669>. Acesso em: 18 nov. 2025.

MACHADO, D. S. Entrevista concedida a NSC TV. *Jornal do Almoço* destaca escola de samba de Florianópolis que terá ala com passistas plus size. **NSCTV**, 18 jan. 2019.

Disponível em: <https://redeglobo.globo.com/sc/nsctv/noticia/jornal-do-almico-destaca-escola-de-samba-de-florianopolis-que-tera-ala-com-passistas-plus-size.ghml>. Acesso em: 16 jun. 2025.

MACHADO, M. P. Entrevista concedida a Programa Canta Catarina. Programa Canta Catarina recebe a Grêmio Recreativo Escola de Samba Consulado. **Destques da TV**, Programa Canta Catarina, 11 fev. 2019. Disponível em:

https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=291362831540360.

Acesso em: 15 jun. 2025.

MARTIN, J. Prêt-à-porter: conheça seu significado e sua história. **Etiqueta única**, 4 mar. 2020. Disponível em: <https://blog.etiquetaunica.com.br/pret-a-porter-significado-e-historia/>. Acesso em: 02 mar. 2025.

MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MASSAFERA, M. “Paz”. 25 fev. 2025. Disponível em:

<https://www.instagram.com/p/DGgGjKAOqSw/>. Acesso em: 06 mar. 2025.

MBEMBE, A. **A crítica da razão negra**. Trad. Marta Lança. Portugal: Antígona, 2014.

MOITA LOPES, L. P. Uma linguística aplicada mestiça e ideológica: interrogando o campo como linguista aplicado. In: MOITA LOPES, L. P. (prg.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

MONTE, R. C. S.; VIANA, L. M. Moda e identidade de gênero: revisão integrativa da produção brasileira. **Psicologia, Educação e Cultura**, v. 26, n. 2, p. 143-155, set. 2022. Disponível em:

<https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/42121/1/PEC%20Setembro%202022-143-155%20moda.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2025.

MONTEIRO, D. **“Hoje eu sei me expressar”**: os discursos de empoderamento e de naturalização nas narrativas da transição capilar. 2020. 243 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/219284/PLLG0818-D.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 05 mar. 2025.

MUSEO NACIONAL DEL PRADO. **El príncipe don Carlos**. 1555–1559, óleo sobre tela, 109 × 95 cm. Alonso Sánchez Coello. Disponível em: <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/prince-don-carlos/e7fcf4c2-9d07-4165-ad57-022257ce8d65>. Acesso em: 30 ago. 2025.

MOURA, L. L. **Moda como expressão de identidade no mundo contemporâneo**. 2018. 98 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2018. Disponível em: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/9290/2/LARISSA_LEAL_MOURA.pdf. Acesso em: 29 ago. 2025.

NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro: 2009.

NAZATTO, M. F. S.; TAKAHASHI, S. A.; DA SILVA, B. L.; FERRAZ, R. N. Comparação entre os efeitos da dieta low carb e do jejum intermitente no processo de emagrecimento: síntese de evidências. **International Journal of Health Management Review**, v. 6, n. 1, 2020. p.1-9. Disponível em: <https://ijhmreview.org/ijhmreview/article/view/197/132>. Acesso em: 05 mar. 2025.

NEOPLAN. **Barbie**: case que une marketing, cinema e mercado. 25 jul. 2023. Disponível em: <https://agencianeoplan.com.br/barbie-um-case-que-une-marketing-cinema-e-mercado/>. Acesso em: 05 mar. 2025.

NICHOLSON, L. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 09-41, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11917/11167>. Acesso em: 05 mar. 2025.

ORBACH, S. **Fat Is a Feminist Issue**. New York: Berkley Trade, 1994 [1978].

ORTEGA, F. Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo”. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p.139-173. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/323322201_Da_Ascese_a_Bio-Ascese_ou_do_Corpo_Submetido_a_Submissao_ao_Corpo. Acesso em: 25 nov. 2025.

PABÓN CHAVES, A. S. **Uma análise bastarda das materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro**. 2024. 298 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Santa

Catarina, Florianópolis, 2024. Disponível em:

<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/259801>. Acesso em: 05 mar. 2025.

PAIM, M. B.; SELAU, B. L.; KOVALESKI, D. F. Gordofobia nos serviços de saúde e violência de gênero contra as mulheres gordas. **Revista Estudos Feministas**,

Florianópolis, v. 33, n. 1, p. 1-15, 2025. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/96405>. Acesso em: 26 nov. 2025.

PAIM, M. B. *et al.* Gordofobia nos serviços de saúde e seus efeitos no acesso à saúde das pessoas gordas. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 1-14, 2025. Disponível em:

https://revistas.usp.br/sausoc/pt_BR/article/view/236493. Acesso em: 15 dez. 2025.

PARISER, E. **O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PASSISTAS PLUS SIZE. “**Venha ser uma poderosa do Samba! [...]**”. Instagram, 30 nov. 2018. Disponível em <https://www.instagram.com/p/Bq0Vdc-BV-G/>. Acesso em 06 maio 2025.

PAVEAU, M.-A. **Análise do discurso digital: dicionário das formas e das práticas**. Julia Lourenço Costa e Roberto Leiser Baronas (org). Trad. Roberto Baronas. São Paulo: Pontes Editores, 2021.

PEDRO, J. M. Feminismos na América do Sul nos séculos XX e XXI. In: ARAÚJO, M. P.; PIMENTEL, I.; ARAÚJO, R. **História política da América do Sul nos séculos XX e XXI**. Rio de Janeiro: Autografia, 2024. p. 519-542.

PINTO, C. Feminismo, história e poder. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2025.

POULAIN, J. **Sociologia da Obesidade**. Trad. Cecília Prado, São Paulo: SENAC São Paulo, 2013.

PRECIADO, P. B. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PUAR, J. “Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa”: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 343-370, jul./dez. 2013.

Disponível em:

<https://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2171>. Acesso em: 26 out. 2025.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

REIS JUNIOR, D. Leite Moça (leite materno) - 1949. **Propagandas históricas**, 2013. Disponível em: <https://www.propagandashistoricas.com.br/2013/09/leite-moca-leite-materno-1949.html>. Acesso em: 23 set. 2025.

REIS JUNIOR, D. História da marca: Leite Moça. **Propagandas históricas**, 2014. Disponível em: <https://www.propagandashistoricas.com.br/2014/05/historia-da-marca-leite-moca.html>. Acesso em: 23 set. 2025.

RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROCHA, C. *et al.* O presente remoto: etnografia de tela e outras metodologias de pesquisa e ensino do Núcleo de Antropologia Visual (NAVI/UFSC). In: RIAL, C.; ECKERT, C.; LANDA, M. B. (org.). **Pesquisa e ensino em antropologia audiovisual na América Latina**: experiências nos tempos híbridos do presencial e do remoto. Aba Publicações [S.l.], p. 20-40, 2023. Disponível em: <https://www.abant.org.br/files/CAP-479027073178.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2024.

RUBINO, F. *et al.* Definition and diagnostic criteria of clinical obesity. **The Lancet Diabetes & Endocrinology**, v. 13, n. 3, p. 221-262, 2025. Disponível em: <https://www.thelancet.com/infographics-do/clinical-obesity-25>. Acesso em: 26 nov. 2025.

ROSSI, A.; CARNEIRO, J.; GRAGNANI, J. #EleNão: A manifestação histórica liderada por mulheres no Brasil vista por quatro ângulos. **BBC News Brasil**, 30 set. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45700013>. Acesso em: 07 ago. 2025.

SAES, A. **O que é fast fashion?** Descubra a origem deste conceito. 3 mar. 2021. Disponível em: <https://www.fashionbubbles.com/historia-da-moda/fast-fashion-o-que-e/>. Acesso em: 26 ago. 2025.

SANT'ANNA, D. B. Bom para os olhos, bom para o estômago: o espetáculo contemporâneo da alimentação. **Pro-Posições**, Campinas, v. 14, n. 2, p. 41-52, maio/ago. 2003. Disponível em: <https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/2192/41-dossie-santannadb.pdf>. Acesso em: 15 out. 2025.

SANT'ANNA, D. B. **Gordos, magros e obesos**: uma história do peso no Brasil. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

SANT'ANNA, D. B. A explosão do corpo - entrevista concedida a Atilio Butturi Junior. **Letra Magna**, n. 26, Dossiê Corpo-Linguagem, Linguagem-Corpo, p. 374-379, 2020. Disponível em: http://www.letramagna.com/artigos_26/texto_21_26.pdf. Acesso em: 05 mar. 2025.

SANTOS, A. P.; SANTOS, M. R. Eugenia no Brasil: os discursos sobre gênero, raça e nação e o branqueamento estético. In: XI Jornadas Latino-Americanas de Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia, 2016. **Anais [...]**. Disponível em: http://www.esocite2016.esocite.net/resources/anais/6/1471464277_ARQUIVO_ArtigoA_NAPAULAMTSANTOSMARINESRSANTOS.pdf. Acesso em: 05 maio 2025.

SCOTT, J. Gênero, categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p.71-99, 1995. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: 09 abr. 2025.

SILVA, B. F. **Relatos de segunda-feira**: os discursos sobre as/das mulheres cisgênero e o dispositivo microprotético DIU. 2021. 326 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/271860>. Acesso em: 29 dez. 2025.

SINGORINI, I. A questão da língua legítima na sociedade democrática

SOARES, S. S. D.; STENGEL, M. Netnografia e a pesquisa científica na internet. **Psicologia USP**, Belo Horizonte, v. 32, p. 1-11, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psup/a/W5cDdNM99Bk9btBs6ffx45G/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 nov. 2025.

SWAMI, S. **Ashley Graham Embraces Body Positivity For Her Victoria's Secret Debut**, 16 out. 2024. Disponível em: <https://www.thefashionspot.com/fashion-news/892920-ashley-graham-body-positivity-victorias-secret-fashion-show/>. Acesso em: 21 set. 2025.

UNGARO, I. Mondepars apresenta seu Inverno 25 no Theatro Municipal de São Paulo. **Revista L'Officiel**, 11 jun. 2025. Disponível em: <https://www.revistalofficiel.com.br/fashion-week/mondepars-apresenta-seu-inverno-25-no-theatro-municipal-de-sao-paulo>. Acesso em: 29 ago. 2025.

WALKER, A. **In Search of Our Mothers' Gardens**. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1983.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: VERSCHUUR, C. **Vents d'est, Vents d'ouest**: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [em línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <https://books.openedition.org/iheid/6316>. Acesso em: 06 out. 2025.

WOLF, N. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

WOOLF, V. **Um teto todo seu**. Trad. Vera Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

ZANDONÁ, J. (Des)figurações do eu: montagens, colagens, recordações dissidentes em João Silvério Trevisan. In: ZANDONÁ, J.; RAMOS, T. R. O. (org.). **A literatura e seus espaços de sobrevivência**. Florianópolis: Caiaponte Edições, 2024. p. 31-39. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/260821>. Acesso em: 15 nov. 2025.

ZANELLO, V. R. **A prateleira do amor**: sobre mulheres, homens e relações. Curitiba: Appris, 2022.

ZANFER, G. O modelo Fast Fashion de produção de vestuário causa danos ambientais e trabalho escravo. **Jornal da USP**. 02 jul. 2024. Disponível em:

<https://jornal.usp.br/atualidades/o-modelo-fast-fashion-de-producao-de-vestuario-causa-danos-ambientais-e-trabalho-escravo/>. Acesso em: 23 fev. 2025.