

GRASA
UNA HISTORIA CULTURAL
DE LA MATERIA DE LA VIDA
CHRISTOPHER E. FORTH



PLAZSON & BARTLEBOOM

PRIMERA EDICIÓN EN PLASSON E BARTLEBOOM: noviembre de 2025

PRIMERA EDICIÓN EN INGLÉS: abril de 2019

© del texto, Christopher E. Forth, 2019

© de la traducción, Ana Useros, 2025

© Plasson e Bartleboom, S. L., 2025

Calle Aldea del Fresno 29, 6ºD

28045 Madrid

ISBN: 978-84-10483-30-9

DEPÓSITO LEGAL: M-21570-2025

CÓDIGO IBIC: HBTB

DISEÑO DE COLECCIÓN: Daniel Mira

IMAGEN DE CUBIERTA: Haley Morris-Cafiero

MAQUETACIÓN: Alejandro Schwartz

CORRECCIÓN: Octavio Barriuso y Estela Gómez

IMPRESIÓN: Kadmos

El papel utilizado para la impresión de este libro ha sido fabricado a partir de madera procedente de bosques y plantaciones tratados con los más altos estándares de sostenibilidad, lo que garantiza una gestión de los recursos responsable con el medio ambiente y las personas.

IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN

INTRODUCCIÓN

Vida en el lugar equivocado¹

Grasa. Gordura². Estas palabras conjuran todo un repertorio de imágenes y evocan una multiplicidad de sentimientos. Algunos son positivos. Un cuerpo gordo puede ser hermoso y deseable. Puede ocupar el espacio de formas empoderantes e intimidatorias; puede también ser una señal de una capacidad que no todo el mundo tiene para disfrutar de la abundancia. La blanda gordura se puede sentir como algo consolador, incluso sexual, de formas en las que pocas veces se experimenta una

1. Todas las traducciones al inglés son del autor, a menos que se especifique otra cosa. En el caso de las traducciones al español de las citas, se ha recurrido en la medida de lo posible a traducciones ya publicadas de los textos originales. Cuando hay una edición española pero no ha sido posible consultarla, se referencia la edición y se señala a continuación que la traducción es nuestra: [trad. propia].

2. La tesis de este libro es que las ideas, conceptos y prejuicios en torno a la «grasa» como sustancia han tenido una importancia fundamental sobre las ideas, conceptos y prejuicios en torno a los cuerpos gordos, sobre la «gordura». En inglés ambos conceptos, «grasa» y «gordo/gordura», se expresan con la misma palabra: *fat*. A diferencia de otros idiomas, en el español estamos perdiendo paulatinamente esas acepciones de gordo/gordura referentes a la sustancia y se usan de manera casi exclusiva para hablar de peso, el tamaño y la forma de los cuerpos. Por otro lado, el texto emplea otros dos términos: *fatness*, para, esta vez sí, hablar específicamente de «gordura», y *grease*, que designa a la «grasa» en cuanto materia, sustancia, refiriéndose sobre todo a sus propiedades pegajosas, untuosas. La traducción irá escogiendo «grasa» o «gordura» para traducir *fat*, en función del contexto, con la esperanza de que la homonimia del original acabe de alguna manera transparentándose (N. de la T.).

huesuda esbeltez. En su mejor versión, la grasa puede apuntar a la resplandiente plenitud de la vida misma. En nuestro mundo actual, sin embargo, estas impresiones positivas a menudo se ven eclipsadas por otras más negativas. En la medicina y en los medios de comunicación, así como en buena parte de la escritura académica y activista sobre el tema, las palabras «cuerpo gordo» se aplican para referirse a la acumulación de grasa en el cuerpo bajo la forma de «obesidad», que puede ser objeto de críticas atendiendo a razones estéticas y/o médicas y que, a menudo, es blanco de discriminación. Entre quienes buscan entender cómo es posible que los cuerpos grandes hayan tan sido estigmatizados en los últimos años, la equiparación automática de la grasa con la corpulencia o la gordura³ ha fomentado análisis que han demostrado cómo los ideales sobre la salud, la dieta y la belleza se han modificado a lo largo del tiempo y a través de las fronteras culturales, afectando así a grupos diversos de maneras diferentes. Los resultados de estos estudios nos han aportado importantes conclusiones. Los hombres corpulentos pueden ser estigmatizados como débiles o afeminados, pero las mujeres gordas sufren más discriminación y estigma en lo que se refiere a las oportunidades de empleo, salario, atención sanitaria, relaciones románticas y representación mediática. La gordura, así como el estigma que lleva consigo, se redistribuye también a lo largo de las capas socioeconómicas que marginan a grupos según criterios de raza, etnicidad y clase. Los ideales corporales y los niveles de insatisfacción varían entre las culturas occidentales y las culturas no occidentales, así como entre los contextos rurales y urbanos. De hecho, se ha demostrado que los

3. Aún reconociendo que «gordo», «gordura» y «corpulencia» son soluciones imperfectas para el problema de términos estigmatizantes y patologizantes como «obesidad», sigo aquí el criterio de estudios como el de Longhurst, R., «Fat Bodies: Developing Geographical Research Agendas», *Progress in Human Geography*, xxix/3, 2005, pp. 247–59; Monaghan, L. F., *Men and the War on Obesity: A Sociological Study*, Londres, 2008; y Saguy, A. C., *What's Wrong with Fat?*, Nueva York, 2013, p. 7. El empleo ocasional de «sobrepeso» pretende transmitir las impresiones de determinados periodos. Cuando aparece «obesidad» es porque refleja los términos de las fuentes, tanto originales como traducidas.

niveles de insatisfacción corporal entre las mujeres de las regiones no occidentales aumentan correlativamente con los índices de exposición a los medios de comunicación occidentales⁴. Con independencia de dónde nos situamos dentro de este tema, estos hechos parecen estar más o menos claros.

No nos faltan tampoco explicaciones sobre por qué los acontecimientos se han desarrollado de esta manera. La investigación sobre este tema también refleja algunas premisas ampliamente compartidas. Cuando se trata de pensar sobre qué es un cuerpo gordo, no solamente se da por sentada una división geográfica entre Occidente y «el Resto», sino que, en el caso de la cultura occidental, se añade una división temporal. Hay estudios que señalan una distinción entre la aceptación premoderna de la grasa como una señal de salud, fertilidad y belleza y el rechazo moderno de lo que ahora se suele etiquetar como «obesidad», entendida como algo poco sano, desagradable y relacionado con la pobreza⁵. Tan evidentes parecen las actitudes hostiles a la grasa en la modernidad que una investigadora incluso ha denominado al mundo premoderno en su conjunto como «la época anterior a la grasa»⁶. Muchas investigaciones refuerzan implícitamente esta sensación cuando defienden que nuestros estereotipos contrarios a la grasa son un fenómeno claramente moderno, que se ha desarrollado a trancas y barrancas

4. Por ejemplo, véase Fikkan, J. L.; Rothblum, E. D., «Is Fat a Feminist Issue? Exploring the Gendered Nature of Weight Bias», *Sex Roles*, lxvi, 2012, pp. 575–92; Berlant, L., «Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)», *Critical Inquiry*, xxxiii/4, 2007, pp. 754–80; Strings, S., «Obese Black Women as “Social Dead Weight”: Reinventing the “Diseased Black Woman”», *Signs*, xli/1, 2015, pp. 107–30; Swami, V. et al., «The Attractive Female Body Weight and Female Body Dissatisfaction in 26 Countries across 10 World Regions: Results of the International Body Project i», *Personality and Social Psychology Bulletin*, xxxvi/3, 2010, pp. 309–25.

5. Fraser, L., «The Inner Corset: A Brief History of Fat in the United States», en *The Fat Studies Reader*, Rothblum, E.; Solovay, S. (ed.), Nueva York, 2009, pp. 11–14; Rogers, P., «Fat Is a Fictional Issue: The Novel and the Rise of Weight-Watching», en *Historicizing Fat in AngloAmerican Culture*, Levy-Navarro, E. (ed.), Columbus, oh, 2010, pp. 19–39.

6. Levy-Navarro, E., *The Culture of Obesity in Early and Late Modernity*, Basingstoke, 2008, p. 37.

desde el siglo xvi y que se ha exacerbado a partir de la década de 1920. Aunque estos estudios exageran el aprecio a los cuerpos gordos de las etapas anteriores, lo que sí muestran es que el rechazo a la grasa se vuelve especialmente intenso hacia finales del siglo xx. Lo que hila todas estas conclusiones es la idea de que los conceptos de «salud» y «belleza» son construcciones culturales. Por eso, las advertencias de los medios de comunicación y de la profesión médica sobre los peligros estéticos y de salud de la «obesidad» suelen contrarrestarse recordando que eso que para la mirada moderna occidental es una fuente de asco puede de hecho considerarse en otros lugares o en otros momentos como una prueba de salud, poder y belleza. A partir de estas premisas, muchas investigaciones se adscriben implícitamente a una u otra versión de la idea de que la historia de la supuesta obesidad es la historia de «cómo lo que era bueno se convirtió en feo y de ahí en malo»⁷.

Desde esta perspectiva, la grasa sería un ejemplo de lo que la antropóloga Mary Douglas describía como «materia fuera de su sitio» en un sistema cultural ordenado de ideas e imágenes sobre la salud y la belleza⁸. Concebidas en términos de «cuerpos fuera de los límites», para citar el título de una de las primeras antologías de estudios gordos⁹, las percepciones sobre la gordura se postulan como *efectos* de la cultura. Aunque esas afirmaciones contienen buena parte de verdad, lo cierto es que entre quienes se enfrentan de manera crítica

7. Eknayan, G., «A History of Obesity, or How What Was Good Became Ugly and Then Bad», *Advances in Chronic Kidney Disease*, xiii/4, 2006, pp. 421–7. Para un ejemplo reciente de este relato, véase Tara, S., *The Secret Life of Fat*, Nueva York, 2017.

8. Douglas, M., *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Simon, E. (trad.), Buenos Aires, Siglo xxi, 1973. Véase también el concepto de «abyección» de Kristeva, una ampliación muy conocida del modelo de Douglas. Kristeva, J., *Poderes de la perversión*, Rosa, N. y Ackerman, V. (trad.), Ciudad de México, Siglo xxi, 2025. Para una crítica de estos análisis relacionados de la «impureza», véase Duschinsky, R., «Abjection and Selfidentity: Towards a Revised Account of Purity and Impurity», *Sociological Review*, lxi/4, 2013, pp. 709–27; e «Ideal and Unsullied: Purity, Subjectivity and Social Power», *Subjectivity*, iv/2, 2011, pp. 147–67.

9. Brazier, J. E.; LeBesco, K. (ed.), *Bodies Out of Bounds: Fatness and Transgression*, Berkeley, ca, 2001.

a las ideas dominantes sobre las tallas corporales opera una especie de «constructivismo automático», que suele conducir a minimizar o desdeñar cómo las continuidades interaccionan con los cambios a lo largo del tiempo. Además, en su razonable preocupación por cómo la cultura conforma las percepciones corporales, a menudo no tiene en cuenta cómo las cualidades materiales de la grasa pueden también conformar ideas culturales¹⁰. De la misma manera que lo que ya sabemos sobre la gordura se refracta a través de los «marcos» conceptuales que empleamos para entenderla¹¹, muchas supuestas certezas se vuelven menos evidentes cuando adoptamos una escala temporal más amplia y planteamos diferentes cuestiones acerca de qué queremos decir cuando hablamos de la grasa. Por ejemplo, la tan debatida predominancia de la visión en la era moderna sin duda ha jugado un papel importante en las nuevas normas estéticas que circularon de forma más amplia e insistente a partir del siglo XVI. Pero plantear unas distinciones tajantes o abiertamente simplistas sobre cómo entendía el cuerpo la gente de periodos y culturas diferentes es pasar por alto las formas múltiples y muchas veces contradictorias en las que los cuerpos pueden concebirse y experimentarse en todo momento dado¹². Más aún, presuponer que las percepciones modernas sobre los cuerpos se han vuelto predominantemente visuales no atiende a cómo los sentidos se interrelacionan en las percepciones del mundo, ni tiene en cuenta el papel persistente de los sentidos no visuales en la valoración de los cuerpos¹³. Enfatizar lo *visual* sin tener también en cuenta lo *visceral* es reducir la riqueza de la «grasa» y la «gordura» a sólo unas pocas de sus dimensiones. Es

10. Véase Warin, M., «Material Feminism, Obesity Science and the Limits of Discursive Critique», *Body and Society*, XXI/4, 2015, p. 61.

11. Sobre la importancia de los marcos conceptuales, véase Saguy, A. C., *What's Wrong with Fat?*

12. Harris, O. J. T.; Robb, J., «Multiple Ontologies of the Problem of the Body in History», *American Anthropologist*, CXIV/4, 2012, pp. 668–79.

13. En uno de los debates teóricos más importantes sobre la encarnación de la gordura, Samantha Murray nos recuerda que «la percepción es un modo corporal de estar-en-el-mundo que es constitutiva de este ser y no se reduce (ni podría reducirse) a lo “visual”». Murray, S., *The «Fat» Female Body*, Basingstoke, 2008, p. 149.

desdeñar la posibilidad de que haya otros factores en juego dentro de nuestra actual obsesión con la delgadez y la forma física¹⁴.

Un tema mucho más resbaladizo de lo que se suele asumir, la grasa desborda los marcos que se han empleado para su contención conceptual. No hay que irse muy lejos para ver las complejas respuestas viscerales que la grasa puede suscitar en el siglo XXI. Veamos, por ejemplo, cuántas de ellas se condensan en una elocuente escena de la novela de Joyce Carol Oates *Middle Age: A Romance* (2001). El protagonista, Roger, conoce a un sórdido abogado llamado Reginald «Bombo» Spires, un hombre de 135 kilos de peso cuya «masa obesa y grasienta» está arrellanada en una mugrienta oficina. Su cuerpo y su entorno son pruebas de su fracasado estatus profesional y corporal. A primera vista, se diría que estamos ante un clásico ejemplo de la gordura como símbolo del descenso social¹⁵. Pero los términos específicos de esta expulsión del paraíso revelan temas que no se reducen tan fácilmente al estatus socioeconómico. La reacción inmediata de Roger es de asco. Nunca había conocido a «un espécimen humano tan repugnante. El cuerpo de Bombo parecía consistir en capas y capas de grasa, de una grasa supurante [...], estaba hinchado, como un cadáver ahogado». La percepción del peligro de contaminación ensombrece más aún este encuentro mientras Roger combate el impulso de rechazar el apretón de la mano «húmeda y resbaladiza» del gordo, preguntándose si «se puede uno infectar con un apretón de manos». Aludiendo al lugar común de «eres lo que comes», la carne de Bombo es en sí misma una «masa grasienta», como si hubiera adoptado las cualidades de las grasas y carbohidratos que a menudo se dice que fomentan la gordura (y que, se

14. Lelwica, M. M., *Shameful Bodies: Religion and the Culture of Physical Improvement*, Londres, 2017, p. 46. Lo «visceral» podría definirse en términos de «las sensaciones, modos y maneras de ser que surgen de nuestra relación sensorial con los entornos materiales y discursivos que habitamos». Longhurst, R.; Johnston, L.; Ho, E., «A Visceral Approach: Cooking “at Home” with Migrant Women in Hamilton, New Zealand», *Transactions of the Institute of British Geographers*, xxxiv/3, 2009, p. 334.

15. Farrell, A. E., *Fat Shame: Stigma and the Fat Body in American Culture*, Nueva York, 2011, pp. 127-30.

nos invita a suponer, Bombo ingiere con regularidad). La visión de esta carne produce una anticipación táctil que no requiere de un contacto real, como si en algún momento hubiera inspirado ese apodo de tebeo que pretende conjurar la resonancia y el temblor que hiperbólicamente se atribuye a los cuerpos muy grandes cuando caminan. En lugar de componer sencillamente una apariencia desagradable, la gordura de Bombo le evoca a Roger la hinchazón de la muerte y de la descomposición («un cadáver ahogado») y algo apenas humano (un espécimen «repugnante»). Sin embargo, a pesar de esas potentes reacciones, Roger no puede aceptar la absoluta otredad del desgraciado abogado. La grasa, el fracaso, el anticipo de la mortalidad: nadie es inmune a esas cosas, se dice a sí mismo. «Podrías haber sido, tú, compañero. Nunca es demasiado tarde»¹⁶. En su respuesta ante el cuerpo de Bombo, Roger experimenta lo que Stephanie Lawler denomina el perturbador «reconocimiento de (y el horror ante) la semejanza» que pueden provocar los encuentros que suscitan asco¹⁷.

Este encuentro ficticio contiene parte de la repulsión que habitualmente se menciona en las actuales percepciones de la gordura. «Si nos obligaran a ofrecer una explicación en pocas palabras de la, por otro lado, inexplicable ferocidad de la guerra que libra Estados Unidos contra la grasa», escribe Paul Campos en *The Obesity Myth*, «sería esta: en Estados Unidos se piensa que la grasa es asquerosa. Es tan sencillo como esto, a todos los niveles culturales y políticos más importantes». Hay muchas pruebas que respaldan esta observación. No solamente se ha recogido ampliamente el asco ante la grasa en los medios de comunicación y en la cultura popular, sino que numerosos estudios, en muchos países, revelan un considerable sesgo gordóforo entre la profesión sanitaria, que cita la fealdad de la paciente, así como su falta de fuerza de voluntad y desobediencia ante los consejos médicos como las razones principales para un rechazo y un desprecio que no suelen

16. Oates, J. C., *Middle Age: A Romance*, Nueva York, 2001, pp. 350–51.

17. Lawler, S., «Disgusted Subjects: The Making of Middle-class Identities», *The Sociological Review*, liii/3, 2005, p. 442.

conseguir disimular¹⁸. Aunque la jerga científica que se emplea para medir la masa y la altura corporal presenta la necesidad de adelgazar como una simple, aunque urgente, cuestión de salud y autocontrol, nuestros prejuicios sobre la grasa reflejan una emoción poderosa que es cualquier cosa menos distanciada o desinteresada. Y, a pesar de que Campos se centra en Estados Unidos, las actitudes estadounidenses hacia la gordura son una versión local, aunque a menudo exagerada, de un fenómeno más general. Teniendo en cuenta cómo proliferan los estereotipos gordóforos en contextos públicos en los que, en general, se consideraría inaceptable expresar sentimientos racistas, misóginos u homófobos, Campos argumenta que el rechazo de la gordura se suscita «ante la visión de personas que pesan desde muchísimo hasta un poco más de lo que marca nuestro absurdamente restrictivo ideal cultural actual»¹⁹.

Campos tiene razón al comparar las semejanzas entre las actitudes gordóforas y otras formas de prejuicio²⁰. Pero los estudios sobre el asco están de acuerdo en afirmar que la vista no es lo más importante en esta compleja emoción. Resumiendo los hallazgos de la antropología y la psicología, la filósofa Martha Nussbaum apunta al papel fundamental del tacto en la generación del asco. Esto es así porque «la idea clave es la de traspasar una frontera desde el mundo hacia el sí mismo». Como tal,

la repugnancia, por lo tanto, estaría estrechamente vinculada con los tres sentidos que la tradición filosófica considera «táctiles», en vez de

18. Puhl, R. M.; Heuer, C. A., «The Stigma of Obesity: A Review and Update», *Obesity*, xvii/5, 2009, pp. 941-64.

19. Campos, P., *The Obesity Myth: Why America's Obsession with Weight Is Hazardous to Your Health*, Nueva York, 2004, p. xxiv; véase también p. 67. Sobre el papel de la emoción en las respuestas ante la gordura, véase también Phillipson, A., «Re-reading "Lipoliteracy": Putting Emotions to Work in Fat Studies Scholarship», *Fat Studies*, ii/1, 2013, pp. 70-86.

20. Crandall, C. S.; Nierman, A.; Hebl, M., «Anti-fat Prejudice», en *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*, Nelson, T. D. (ed.), Nueva York, 2009, pp. 469-87; Crandall, C. S., «Prejudice against Fat People: Ideology and Self-interest», *Journal of Personality and Social Psychology*, lxvi/5, 1994, pp. 882-94.

con los mediados o de distancia: es decir, el tacto, el olfato y el gusto, y no la visión y el oído²¹.

Desde esta perspectiva, el asco es una respuesta a un contacto real o anticipado con algo material. Cuando la psicología y la filosofía estudian el asco suelen coincidir en que, en lo fundamental, es una emoción que se moviliza por el recordatorio desagradable, tal vez intolerable, de la animalidad (o de la condición de criatura) y de la mortalidad. Agrupándose principalmente en torno a las actividades de la comida, el sexo y la defecación, aunque «nuestro cuerpo frágil es un envoltorio que cuando se rompe revela sangre y blandas vísceras»²², la estructura cognitiva de la repugnancia se basa en una forma de «pensamiento mágico» que niega las realidades de la no permanencia y de la descomposición como partes necesarias de la vida orgánica:

La repugnancia [...] rechaza tanto la condición animal en general como la mortalidad que tiene un lugar tan destacado en nuestro rechazo a la condición animal. [...]. Los productos que son repugnantes son los que relacionamos con nuestra vulnerabilidad a la descomposición y a convertirnos en productos de desecho²³.

La estructura del asco es inherentemente idealista, casi utópica. Colin McGinn la denomina incluso una «emoción filosófica» en la que

21. Nussbaum, M., *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Zadunaisky, G. (trad.), Katz editores, 2006, p. 113. Véase también Forth, C. E., «Fat and Disgust; or, The Problem of "Life in the Wrong Place"», en *Le Dégoût: Histoire, langage, politique et esthétique d'une émotion plurielle*, Delville, M., Norris, A.; Hoffmann, V. von (ed.), Lieja, 2015, pp. 41–60. Cuando determinadas «sensaciones visuales» parecen provocar asco, se puede entender como «un miedo derivado de una anticipación de la percepción [táctil]». Margat, C., «Phénoménologie du dégoût: Inventaire des définitions», *Ethnologie française*, xli/1, 2011, p. 18.

22. Rozin, P.; Haidt, J.; McCauley, C. R., «Disgust», en *Handbook of Emotions*, Lewis, M.; Haviland-Jones, J. M.; Feldman Barrett, L. (ed.), 3ª ed., Nueva York, 2008, p. 761.

23. Nussbaum, M., *El ocultamiento de lo humano*, p. 110.

«medimos el alcance de la disyunción entre cómo funciona el mundo realmente y cómo nos gustaría que fuese»²⁴.

A pesar de hablar de la muerte y la descomposición, en el núcleo del asco no hay una reacción a la mortalidad en la que la persona se enfrente a una posterior no existencia. Esto es porque la «vida», es decir, la vida orgánica, implica procesos vitales degenerativos que anteceden a la muerte de una persona y que no se detienen con esta. Los huesos pelados y secos de un esqueleto pueden recordarnos a la muerte y, por lo tanto, generar miedo, pero es más probable que lo que suscite repulsión sea la blandura rancia y viscosa de un cadáver putrefacto. Lo que más nos horroriza de la muerte, según Georges Bataille, no es la «amarga aniquilación del ser» que conlleva, sino el asco, esa a«inmersión en lo nauseabundo» que trae consigo la conciencia de que «regresaremos a la abyecta naturaleza y a la purulencia de la vida anónima, informe, que se extiende como la noche y que es la muerte»²⁵. La vida y la muerte existen, por lo tanto, sobre un continuo que a menudo tiene fines opuestos a los planes humanos. Puede que lo que suscite la repugnancia sea, desde una perspectiva humanista, el tipo de vida «equivocado», el tipo de vida que desprecia nuestros proyectos y que osa dejarnos atrás²⁶. El historiador William Miller está de acuerdo con esto:

24. McGinn, C., *El significado del asco*, Annacondia López, J. M. (trad.), Cátedra, 2016, pp. 182-3.

25. Bataille, G., *Historia del erotismo*, Palacio Tauste, J. (trad.), Errata Naturae, 2015, pp. 87-8. El filósofo Aurel Kolnai defiende que «la manifestación de la vida, enfática, prominente y excesiva tiende a despertar el asco». Por «vida», Kolnai entiende la «redundancia hinchada de la vitalidad y organicidad, como antítesis de dirección, norma, plan de la vida, como antítesis de andamiaje». Kolnai, A., *Asco, soberbia y odio*, Vendrell Ferran, I. (trad.), Madrid, Encuentro, 2013, p. 83.

26. «Vida» aquí es una noción semejante a la que maneja Gilles Deleuze de una vida «a», de una vitalidad «a-subjetiva» indeterminada y no ligada a los proyectos humanos, excepto que incluye en ella la negatividad que apunta Jane Bennett: «A veces una vida se experimenta no tanto como beatitud y más como terror, no tanto como la plenitud de lo virtual sino como un vacío radicalmente sin sentido». Bennett, J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, nc, 2010, p. 54. Rosi Braidotti confirma la ofensa personal que puede representar una «vida» así, no humana: «Lástima que los implacables poderes generativos de la muerte exijan la supresión precisamente de

Sorprendentemente, lo que da asco es la capacidad para vivir y no solo porque la vida implique la consiguiente muerte y descomposición, sino porque es esta última la que parece generar la vida. Las imágenes de descomposición se transforman casi sin darnos cuenta en imágenes de fertilidad y de vuelta a empezar. De modo que la muerte horroriza y da asco no solo porque huele repugnantemente mal, sino porque no es el final del proceso de la vida, sino parte de un ciclo que se repite eternamente²⁷.

Si el asco es una respuesta a los hechos a menudo desagradables de la vida orgánica y de la encarnación humana, entonces puede que la repugnancia por la gordura se suscite por un conjunto de preocupaciones semejante. Las razones para apuntar algo así se vuelven más sólidas cuando pensamos en cuán a menudo la grasa misma se ha asociado históricamente con la vitalidad, la fertilidad y la finitud, incluso hasta el punto de haber sido descrita como «la sustancia de la vida» misma²⁸. En este sentido, la repugnancia y el asco ante la grasa y la gordura materializan una ambivalencia sobre el hecho de que los seres humanos tienen un cuerpo, así como sobre la desconfianza general en el mundo material al que esos cuerpos pertenecen. En palabras de Miller:

Como veremos, *nosotros* somos, en última instancia, el fundamento de todo asco: el hecho de que vivimos y morimos, y de que este proceso es sucio y desprende sustancias y olores que nos hacen dudar de nosotros mismos y temer a nuestros semejantes²⁹.

aquello que nos es más grato y cercano, o sea, nosotros mismos, nuestro mismo ser en vida. Para nosotros, sujetos humanos y narcisistas, como nos enseña el psicoanálisis, no es pensable que la vida continúe sin nuestro ser-ahí». Braidotti, R., *Lo posthumano*, Gentile, J. C. (trad.), Gedisa, 2015, p. 146-47.

27. Miller, W. I., *Anatomía del asco*, Gómez Crespo, P. (trad.), Taurus, 1998, p. 70.

28. La idea de que la grasa, el aceite y sustancias parecidas puedan haberse construido colectivamente como la «sustancia de la vida» la tomo prestada de Onians, R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, 1951, p. 109.

29. Miller, W. I., *Anatomía*, p. 16.

Con frecuencia abordada como una respuesta a una «materia fuera de su sitio», el asco a la grasa puede ser entonces también una reacción a la «vida en el lugar equivocado», siendo esta última frase una descripción que usa Aurel Kolnai para describir a los cuerpos cuyo «exceso de vitalidad» ha hecho que crezcan más de lo que considera apropiado una determinada cultura³⁰.

*

Abordar «grandes» preguntas como esta puede parecer una manera extraña de comenzar un libro de historia, pero es importante para explicar el enfoque multifacético e interdisciplinar que adopta este libro. Puesto que es un estudio sobre la formación de estereotipos, *Grasa: una historia cultural de la sustancia de la vida* defiende que es útil meditar sobre el asco para pensar las maneras en las que se han conceptualizado los cuerpos gordos a lo largo del tiempo. Esto es así, en primer lugar, porque el estudio del asco muestra que no hay nada necesario o inevitable en las intensas emociones que hoy suscita la gordura. Hay una parte de la psicología social que argumenta que el «asco básico» es una adaptación evolutiva que ha servido para proteger a los seres humanos de la ingestión de sustancias potencialmente peligrosas y que, por lo tanto, entiende que el asco hacia la gordura se produce en una esfera cultural de segundo orden e históricamente específica, donde «el foco de la amenaza se ha expandido desde la boca hasta el cuerpo en general»³¹.

30. Kolnai, A., *Asco, soberbia y odio*, p. 83.

31. Rozin; Haidt; McCauley, «Disgust», p. 761. Hay investigaciones que, desde la perspectiva de la biología evolutiva y la concepción biomédica de la «obesidad» como una enfermedad, han propuesto que la visión de los cuerpos gordos podría desencadenar la capacidad humana para la detección de patógenos. Sostienen que el asco ante la gordura brota en parte de «mecanismos psicológicos evolucionados para evitar la enfermedad, que se “cuelan” en las percepciones de los individuos modernos». Lieberman, D. K.; Tybur, J. L.; Latner, J. D., «Disgust Sensitivity, Obesity Stigma, and Gender: Contamination Psychology Predicts Weight Bias for Women, not Men», *Obesity*, xx/9, 2012, p. 1804. Véase también Kelly, D., *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*, Cambridge, ma, 2011.

Así, en lugar de constituir una simple respuesta «normal» o «natural» ante la variación corporal, la repugnancia por los cuerpos gordos tiene una historia que puede explorarse e interpretarse.

Una segunda manera útil de conceptualizar el asco es como una emoción que no está relacionada de manera primordial con las impresiones visuales, lo que nos impulsa entonces a pensar sobre la gordura en términos del tacto, el gusto y el olfato, además de la vista³². Esto amplía las maneras en las que podemos acercarnos a los estereotipos que se les han atribuido a las personas gordas. En tercer lugar, al llamar la atención hacia los sentidos de contacto, el asco nos incita a explorar la materialidad misma de la grasa para valorar qué puede haber en lo grasiento y en las sustancias grasas que pueda provocar (pero no hacerlo necesariamente) una emoción de este tipo en unas condiciones históricas específicas. Esto nos permite ir más allá del análisis de «gordo» como un adjetivo aplicado a un cuerpo, y estudiar la grasa como sustantivo, aprehenderla como algo tan físico como visual.

El asco también es útil para pensar sobre la gordura y la grasa de otras maneras. Como apunta el encuentro que hemos descrito antes entre Roger y Bombo, la repugnancia implica un rechazo hacia los cuerpos, pero también hacia procesos y sustancias corporales que pueden recordarnos aquellos aspectos de nuestra propia encarnación que hubiéramos preferido olvidar. Acompañando un simultáneo «reconocimiento y (horror) de la mismidad», el asco nos recuerda hasta qué punto los cuerpos de las otras personas son fundamentales para nuestros propios ideales arraigados de autonomía, capacidad y autodomínio. Reconocer esta «intercorporalidad»³³ es importante para

32. La falta de higiene es uno de los seis factores de la Fat Phobia Scale, un instrumento de cincuenta preguntas que después se redujo a la F-Scale, de sólo catorce preguntas. Robinson, B. E.; Bacon, J. G. y O'Reilly, J., «Fat Phobia: Measuring, Understanding, and Changing Anti-fat Attitudes», *International Journal of Eating Disorders*, xiv/4, 1993, pp. 467-80; Bacon, J. G.; Scheltema, K. E.; Robinson, B. E., «Fat Phobia Scale Revisited: The Short Form», *International Journal of Obesity*, xxv/2, 2001, pp. 252-7.

33. Margrit Shildrick propone «el concepto de intercorporalidad como la estructura fundamental de estar-en-el-mundo, o, en mi formulación preferida, hacer-

entender las maneras expansivas en la que se han manifestado los estereotipos sobre la gordura, convocando formas de la diferencia como el género, la raza y la clase, pero también la edad y la discapacidad. De manera muy parecida a la comida —pero también *como* comida— la grasa «nos recuerda a otras personas»³⁴. En último lugar, en la medida que la repugnancia apunta a una tensión entre lo que somos y lo que preferiríamos ser, revela aprensiones acerca de las paradojas de la corporalidad. El asco hacia la grasa y la gordura desvela una ambivalencia sobre la vida corporal profundamente asentada en Occidente: a pesar de sus muchas recompensas y placeres, ser un cuerpo implica estar en conexión de una manera decepcionante e incluso aterradora, con el carácter pasajero de la existencia orgánica. Además de recordarnos a otras personas, la grasa nos recuerda los materiales y procesos no humanos que nos abarcan. Aludiendo a la profundidad y omnipresencia de este rechazo de la vida orgánica, un estudio defiende que, hoy en día, al cuerpo gordo se le hace «soportar todo el horror de la encarnación»³⁵. Esto sugiere que, en diversos grados y en diferentes momentos, la cultura occidental ha fomentado fantasías acerca de cuerpos capaces de superar las limitaciones de la corporalidad, cuerpos que están vivos pero, a la vez, de manera paradójica, no están afectados por la «vida». Si hay algo que pueda parecer utópico o siquiera trascendente en este anhelo por un cuerpo que no sea un cuerpo, o al menos por un cuerpo purificado de su caótica y decepcionante corporalidad, este anhelo está lejos de ser novedoso. Puede que ni siquiera sea específicamente occidental³⁶. Michel Foucault especula con que:

se-en-el-mundo». Shildrick, M., *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*, Basingstoke, 2009, p. 24.

34. Probyn, E., *Carnal Appetites: FoodSexIdentities*, Londres, 2000, p. 12.

35. Kent, L., «Fighting Abjection: Representing Fat Women», en Braziel, J. E.; LeBesco, K. (ed.), *Bodies Out of Bounds*, p. 135. Para un relato cronológico de los debates filosóficos, véase Smith, J. E. H. (ed.), *Embodiment: A History*, Oxford, 2017.

36. Bloch, M., *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge, 1992, p. 3.

Es muy probable que la utopía primera, aquella que es más difícil de desarraigar del corazón de los hombres, sea precisamente la utopía de un cuerpo incorporeal³⁷.

A partir de estas premisas, este libro ofrece una serie de reflexiones históricas sobre la grasa en Occidente, con una atención especial a las maneras en las que los estereotipos negativos sobre las personas gordas se han desarrollado a lo largo del tiempo. Estando de acuerdo en que el periodo moderno inauguró una desconfianza hacia la gordura que ha aumentado de manera cada vez más intensa a partir de los inicios del siglo xx, intenta entender este desarrollo situándolo en un lapso temporal mayor que otros estudios. Al iniciar su análisis en la Antigüedad y no en el momento de aparición de la modernidad, *Grasa* expone que en las épocas premodernas ya se entendía la corpulencia de manera ambivalente, que no era sólo apreciada y que, en ese momento, se generaron muchas de las potentes ideas e imágenes que han sido elementos fundamentales para la construcción de los estereotipos contemporáneos³⁸. En otras palabras, en lugar de explicar cómo «algo bueno se convirtió en feo y por lo tanto en malo», las páginas que siguen muestran cómo este algo suscitaba una ambigüedad que mutó con el tiempo hasta convertirse en un lugar común y, para muchas personas, en algo intolerable. Evitando la tarea imposible de proporcionar un relato global de un arco temporal tan amplio, el libro adopta necesariamente un enfoque selectivo y temático sobre el asunto.

Grasa es también un libro único por los términos en los que aborda su tema. Mientras que otras obras han abordado la historia de la gordura

37. Foucault, M., «El cuerpo utópico», en *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Goldstein, V. (trad.), Nueva Visión, 2010, p. 8.

38. Si nos remontamos a la Edad Antigua, vemos que, en lugar de ser un hábito corporal inequívocamente «bueno», la gordura era un estado corporal ambiguo, «que desborda los límites conceptuales binarios y que funciona en buena parte como un pícaro cultural, que se relaciona tanto con la vida como con la muerte». Hill, S. E., *Eating to Excess: The Meaning of Gluttony and the Fat Body in the Ancient World*, Santa Barbara, ca, 2011, p. 13.

en términos de belleza, apariencia y cultura visual, o han cartografiado la evolución de las dietas y del ejercicio a lo largo del tiempo, este libro complementa estos importantes trabajos mostrando que la gordofobia tiene orígenes que se sitúan fuera de los límites del cuerpo humano³⁹. Para poder entender la recurrente ambivalencia propia de la corpulencia en Occidente, aquí la grasa se trata como una sustancia material tanto localizada dentro de los cuerpos como en el entorno más amplio. Esta decisión conceptualiza la grasa también en relación con los procesos vitales de la hinchazón y el «engorde»⁴⁰, que aluden a las experiencias agrícolas sobre el estiércol, la fertilidad y la descomposición. También invita a pensar acerca de qué papel juega la materialidad de la grasa a la hora de generar las ideas culturales sobre la corpulencia. De forma más concreta, el gesto de cebar evoca las percepciones de la animalidad no humana, especialmente de las criaturas domesticadas que hoy se considera que ocupan un estatus «inferior» en las jerarquías animales. Estos tres temas recurrentes —materialidad, vitalidad y animalidad— amplían las maneras en las que se puede entender lo gordo: como una sustancia material llamada «grasa», como la situación corporal de la gordura y como un efecto de los procesos de engorde. También aporta maneras de abordar cómo los debates sobre la grasa y la gordura se han saturado, históricamente, con referencias al género, la raza y el estatus. El análisis de estos temas a lo largo del tiempo ilumina tendencias occidentales muy arraigadas y recurrentes que asocian lo blanco, fofo,

39. Los mejores trabajos históricos en formato libro incluyen Schwartz, H., *Never Satisfied: A Cultural History of Diets, Fantasies and Fat*, Nueva York, 1986; Stearns, P. N., *Fat History: Bodies and Beauty in the Modern West*, Nueva York, 1997; Gilman, S. L., *Fat Boys: A Thin Book*, Lincoln, ne, 2004; Gilman, S. L., *Fat: A Cultural History of Obesity*, Cambridge, 2008; Vigarello, G., *Las metamorfosis de la gordura, Historia de la obesidad desde la Edad Media hasta el siglo xx*, Cardoso, H. (trad.), Nueva Visión, Buenos Aires, 2011; Hill, *Eating to Excess*; y Farrell, A. E., *Fat Shame*.

40. El «engorde» o *fattening*, se emplea en inglés para designar tanto el abono o estercolado de la tierra para hacerla más fértil como el cebado de los animales domesticados para su consumo humano posterior. De la misma manera que con grasa y gordura, iremos alternando los términos según el contexto y mantendremos «engorde» siempre que sea posible para no perder la relación (N. de la T.).

hinchado y viscoso con lo femenino y lo feminizante, pero también con lo retrasado, lo primitivo o lo incivilizado⁴¹. Estos temas circulan y se entrelazan a lo largo de las perspectivas occidentales sobre los cuerpos gordos, proporcionando la base de una serie de imágenes negativas que han cristalizado en el último siglo⁴².

Mediante el análisis de la forma en la que nuestras relaciones con la grasa se han movido históricamente entre el mundo material y el mundo social, así como a lo largo de los ámbitos humanos y agrícolas, este libro explora los mecanismos por los que la grasa puede ofrecer «una serie de potencialidades para signos» que resuenan de diversas maneras hasta el presente⁴³. Estos signos producen «pegajosas» capas de significados acumulados, en las que lo residual sigue latente en lo nuevo, como un repositorio de ideas e imágenes pasadas que sigue estando a mano⁴⁴. Basados en un reservorio así, nuestros modos de percibir e imaginar la grasa y la gordura tienen raíces e implicaciones más profundas y sutiles que las inquietudes por la salud y la belleza que ocupan a tantas de las investigaciones en este campo. No sólo es que la mayoría de estas percepciones e imágenes se hayan formado mucho antes de la Edad Moderna, sino que a menudo reflejan una relación con las cualidades materiales de la grasa, que juega así un papel activo en la producción de

41. Bordo, S., *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley, ca, 1993; Farrell, A. E., *Fat Shame*, pp. 59–81.

42. Podríamos describirlo como un imaginario cultural relativo a la gordura o como un «imaginario gordo». Corbeau, J.-P., «L'Imaginaire associé à divers types de consommation de gras et les perceptions de leurs qualités», en *AgroAlimentaire: Une économie de la qualité*, (ed.) Nicolas, F.; Valceschini, E., París, 1995, pp. 93–103.

43. Meneley, A., «Oleo-Signs and Quali-Signs: The Qualities of Olive Oil», *Ethnos*, lxxiii/3, 2008, pp. 305.

44. Para decirlo con los términos que emplea Sara Ahmed, la «pegajosidad» de determinados elementos dentro de nuestra imaginación cultural de la gordura es «como un efecto de las historias de contacto entre cuerpos, objetos y signos [cursiva en el original]», pero también es el efecto de una repetición performativa mediante el que pueden reproducirse las relaciones entre los cuerpos, los objetos y los signos. Ahmed, S., *La política cultural de las emociones*, Olivares Mansuy, C. (trad.), Ciudad de México, UNAM, 2019, p. 145.

significado⁴⁵. Por lo tanto, las maneras en las que imaginamos la grasa son, a la vez, tangibles e intangibles, físicas a la vez que discursivas, literales a la vez que figuradas. En la historia cultural de estas formas de imaginar nos encontramos respuestas ambivalentes ante movimientos y transiciones, crecimientos y declives, fertilidad y esterilidad, aumento y disminución, exceso y déficit, límites atravesados y sustancias transmutadas. También nos confrontamos a ideas e inquietudes sobre devorar e incorporar, dominación y subordinación. Esta historia está poblada por animales y plantas, tanto como por personas, y aquí también habrá «monstruos». Irreductibles a un solo conjunto de preocupaciones, los estereotipos sobre la gordura surgen en los intersticios de múltiples campos discursivos y de esferas de experiencia.

La grasa no es simplemente algo «bueno para pensar», como ya se sabe que dijo Claude Lévi-Strauss sobre algunos animales⁴⁶. La grasa es algo *estupendo* para pensar y así ha sido desde que las poblaciones occidentales empezaron a reflexionar sobre sus cuerpos y sus mundos. Adentrarnos en la historia de cómo se ha percibido e imaginado la grasa puede darnos muchas y muy ricas ideas sobre la materia de la que están hechos nuestros estereotipos.

45. Boivin, N., «Mind over Matter? Collapsing the Mind-Matter Dichotomy in Material Culture Studies», en *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, DeMarrais, E.; Gosden, C.; Renfrew, C. (ed.), Cambridge, 2004, pp. 63-71.

46. Lévi-Strauss, C., *El totemismo en la actualidad*, González Aramburo, F. (trad.), Ciudad de México, FCE, 1965, p. 131.