

O que a beleza e a cosmética nos ensinam sobre ser branque?¹

What do beauty and cosmetics teach us about being white?

GÓMEZ, Andrea Carolina Urrutia²

RESUMO

O texto a seguir aborda o que significa ser branque por meio de pesquisas qualitativas e escritas autoetnográficas sobre a beleza, com a intenção de revelar a complexidade de suas personificações. Dessa forma, contradiz pressupostos que dão como certo o desejo de incorporar traços “brancos” e belos, bem como a compreensão do corpo como um artefato passivo e homogêneo. O artigo utiliza lições históricas e conceituais sobre beleza, raça e etnia, para então argumentar através de definições plurais do corpo como ambos estão incorporados nas realidades latino-americanas, particularmente no México; e termina com questionamentos sobre as fronteiras entre a beleza, o ser branque e a humanidade. Para isso, recupera o conhecimento corporal e discursivo dos trabalhadores da indústria cosmética na Cidade do México, provenientes da etnografia de doutorado da autora; juntamente com o escopo do conteúdo pedagógico ministrado sobre os temas envolvidos e experiências pessoais como acadêmica racializada.

Palavras-chave: Beleza; raça; México; brancura; branquitude.

ABSTRACT

The following paper addresses what it means to be white through qualitative research and autoethnographic writing about beauty, with the intention of revealing the complexity of its personifications. In this way, it contradicts assumptions that take for granted the desire to incorporate “white” and beautiful features, as well as the understanding of the body as a passive and homogeneous artifact. The article uses historical and conceptual lessons about beauty, race and ethnicity, to then argue through plural definitions of the body how both are embodied in Latin American realities, particularly in Mexico; and ends with questions about the borders between beauty, whiteness and humanity. To do this, it recovers the corporeal and discursive knowledge of workers in the cosmetics industry in Mexico City from the author's doctoral ethnography; along with lessons from pedagogical content taught on the topics involved and personal experiences as a racialized academic woman.

¹ Optou-se por escrever o artigo em linguagem neutra ou não binária; o artigo neutro é utilizado ao longo do texto.

² Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur – CIMSUR. <https://orcid.org/0000-0001-5654-8049>. Antropóloga peruana e autista focalizada em corpo, beleza e gênero; pesquisadora pós-doutoranda. andreacarolina221@xanum.uam.mx

Keywords: Beauty; race; Mexico; whiteness.

1. Introdução: Não somos uma tela

No início de 2022 fui entrevistada pelos meios de comunicação universitários, graças a um prêmio acadêmico atribuído à minha tese de doutorado. Seu foco foi o estudo da beleza na Cidade do México, segundo trabalhadores da indústria cosmética (Gómez, 2021). Durante elas, os questionamentos mais recorrentes foram sobre a relação entre a beleza e o suposto desejo de “embranquecer”: um jornalista invocou o uso das escalas de cores Pantone em memes para determinar quem é mais atraente e outro perguntou se eu fui discriminada por ser mais "marrom". Observei que embora alterar a cor da pele seja a prática mais próxima do que entendemos por branqueamento, isso é mais complexo. Quanto mais conversávamos, mais minhes entrevistadores divergiam sobre como definir esse fenômeno; incluindo fatores como magreza, vestimenta, local de residência, marcas adquiridas e muito mais. Nos três anos que se passaram desde a minha dissertação até o presente, comuniquei e continuo a comunicar como professora que é imprescindível lembrar que as funcionárias da indústria cosmética “não estão trabalhando em uma tela, estão trabalhando com pessoas (...), compartilhando os corpos” (Seção de Recursos Audiovisuais da UAMI, 2022). Não estamos perante cores uniformes, em superfícies inertes; deste modo, o belo e o “branco” devem ser analisados a partir de um estudo crítico da dimensão corporal, imbuído na interpretação de ambos.

A investigação pela qual me questionaram baseou-se na dúvida sobre o imperativo de uma versão única da beleza, e que esta fosse realizada sem relutâncias ou divergências significativas. A etnografia realizada demonstrou que embora encontremos normas corporais esteticamente hierarquizadas, estas são constantemente contestadas. Aqui, as empregadas assumem o papel de negociar e traduzir múltiplas interpretações de beleza, que dentro delas contêm mais categorias cruciais para a identificação pessoal e social, como raça e etnia. Neste artigo, pararei para questionar como a beleza e o branco são compreendidos e incorporados (ou não) em sociedades afetadas pela colonialidade como o México. Respondo começando com uma visão conceitual e histórica de beleza e raça, e como elas se inter-relacionam usando outras categorias, como cosmética e etnia. A seguir, abordo a multiplicidade do corpo e, portanto, como a beleza e o branco são corporificados, seguindo três definições dele. Por fim, concluo com uma interrogante que aponta para os limites entre a beleza e a humanidade.

Dessa forma, utilizo dados etnográficos obtidos durante a tese de doutorado na Cidade do México, bem como discernimentos a partir de experiências ocorridas posteriormente, durante a ministração de conteúdos acadêmicos sobre o tema e em interações pessoais como acadêmica. A primeira base de dados foi coletada entre 2017 e 2018 em municípios específicos da Cidade do México que as empresas consideraram pertencentes a uma clientela com capacidade de consumo média-alta³, em diversos estabelecimentos comerciais e eventos especializados. Foram utilizadas técnicas de observação participante, entrevistas semiabertas e coleta de materiais audiovisuais e objetos cosméticos. A segunda baseia-se em anotações compiladas em diário de campo entre 2021 e 2023 como feedback à minha pesquisa, bem como durante cursos e oficinas providas sobre seus temas⁴, na mesma metrópole onde realizei o trabalho de campo e que posteriormente utilizei para a reflexão autoetnográfica.

2. Revisão teórica e histórica do belo e do “branco”

2.1. Os traços históricos da beleza pré-colonização

No cerne deste artigo estão os discursos, práticas e valores que circulam sobre a estética, conjunto de valores e conhecimentos considerados adequados para determinar a percepção da beleza, sendo esta uma característica que proporcionaria prazer sensorial. A estética julga o que é belo e o que não é, tendo função normativa. Entra em todas as esferas da vida pós-moderna, fortemente ligada à individualidade e à responsabilidade (Frankenberger, 2008), pois “o desejo de ser bonito é fundado como uma escolha pessoal, e não como uma prescrição imposta externamente” (Halliwell & Diedrichs, 2012, p. 220) Dentro de um sistema de mercado capitalista, cada um de nós é um bem de consumo. A posse da beleza passa a reger a nossa forma de participar num sistema de estratificação estética; abre a porta ao reconhecimento e à aprovação social e, ao mesmo tempo, submete a uma certa aparência correspondentemente associada a um determinado comportamento.

Porém, a beleza por definição é uma idealização onde são atribuídas à pessoa qualidades que os aproximam da perfeição (Hagman, 2005). Em contraste, outras estéticas geram diversas definições e materializações de beleza. Na América Latina existem campos simbólicos fragmentados onde não há subordinação unilateral às classes ou culturas dominantes, mas sim

³ As incursões etnográficas foram realizadas nos municípios de Álvaro Obregón, Coyoacán, Benito Juárez, Coyoacán, Cuauhtémoc e Miguel Hidalgo.

⁴ Incluem a oficina “Beleza e corpo” ministrada no Feministas Aprendiendo em 2021, a aula “Privilégio branco (e belo)” ministrada no RacismoMx em 2022, o curso “Gênero, deficiência e representações” da Corporación Polimorfás, o workshop “Investigando com e a partir do corpo: abordagens e técnicas” ministrada no Conselho Mexicano de Ciências Sociais – COMECOS, e a aula “Beleza e corpo” ministrada no RacismoMx em 2023.

amalgamas e retroações em condições desiguais (Miceli, 1972). Estas são alimentadas por sistemas de crenças e práticas que têm uma situação atual subordinada, mas isso não significa que deixem de ser massivas, historicamente notáveis ou de ter múltiplas influências culturais. Se acrescentarmos a isso que as apresentações da pessoa variam porque o *habitus* é um princípio criativo suficientemente flexível e as elaborações inovadoras aparecem num espaço de liberdade restrita (Miceli, 1982); não é possível falar de uma indústria cosmética que simplesmente impõe modelos estéticos para imitar. Enfrentamos realidades em que os consumidores se deparam com diversas fontes de informação e repertórios de práticas cosméticas para se alimentarem e se adaptarem às suas próprias predileções.

Outra pergunta frequente nas entrevistas citadas e nas interações com colegas é: por que estudar beleza? A produção em ciências sociais sobre esta matéria é menos conhecida do que outros temas mais “acadêmicos”. É ainda mais raro encontrar pesquisas sobre cosmética, apesar do seu sítio histórico e influência cultural. Mesmo assim, podemos encontrar observações a esse respeito desde os primórdios da Antropologia: Malinowski definiu “beleza mágica” como a exibição do corpo adornado para invocar poderes sobrenaturais entre os trobriandeses (1941), Marcel Mauss (2002) argumentou que as técnicas corporais têm gênero e mencionou andar de salto alto como um exercício corporal imposto às mulheres, e Marilyn e Andrew Strathern escreveram sobre adornos corporais em Mount Hagen, em Papua Nova Guiné, observando que “é um meio pelo qual as pessoas (...) fazem declarações sobre questões sociais e valores religiosos” (1971, p. 1). Marilyn Strathern então comparou suas descobertas aos cosméticos de seu próprio contexto anglo-saxão, descrevendo-os como um conjunto de valores e técnicas que visam incorporar modelos compartilhados de beleza para fazer a pessoa se destacar enquanto suas especificidades ficam em segundo plano (Strathern, 1979).

A antropologia concentra-se no que é importante para as sociedades, para nós, como humanos, eu respondia. Posso falar muito e em linguagem muito erudita sobre a beleza como categoria de análise, mas é mais fácil se perguntar: como você se sentiria se eu lhe dissesse “você não é bonita”? Qualquer que seja a sua reação, vale a pena estudar o impacto por trás da afirmação ou negação da beleza, tema tão problemático quanto minimizado: os elementos que a identificam contêm discursos e conhecimentos que nos dizem quais são os valores sociais subjacentes às suas múltiplas representações e como estes determinam os seus usos em e através dos nossos corpos. Fundamentalmente, a beleza nos informa quem somos para a sociedade em que vivemos; e na sociedade mexicana onde realizei a minha etnografia, isso implica estratificação racial e estética.

A cosmética é a esfera discursiva e simbólica sob a qual a apresentação do sujeito é alterada para incorporá-lo à beleza (Power, 2010). O surgimento histórico dos objetos cosméticos

veio da necessidade de diferenciação dos demais e da comparação corpórea; isto é, dar uma certa ordem a um aspecto do corpo humano que varia de acordo com a pessoa e ter padrões prontos para sua análise (Gómez, 2013). A evidência arqueológica mais antiga de cosméticos data de 300.000 anos atrás, na atual Zâmbia. Pigmentos vermelhos, como ocre e óxidos de ferro, foram encontrados com mais regularidade desde o aparecimento do moderno *Homo sapiens*, há cerca de 200.000 anos (Watts, 2009; Barham, 2002). Mais tarde, em civilizações com escrita suméria e egípcia, eles foram usados para distinguir a posição social. Na Grécia, é aprovada a primeira lei sobre pintura de lábios, focada em “decepcionar os homens” e na confusão de classes. As mulheres patrícias usavam cosméticos e produtos para cuidar a pele, e as prostitutas usavam uma certa pintura de lábios como uniforme (Schaffer, 2006). A partir dessa época vem a introdução da beleza como uma aspiração social para as mulheres no Ocidente e, portanto, os instrumentos utilizados para incorporar a estética receberam um caráter feminino. Da mesma forma, a ideia de beleza associada à simetria foi herdada na Europa, inaugurando uma visão estético-matemática do universo; e desde a Idade Média a compreensão do feminino como objeto estético – em oposição ao sujeito criativo masculino (Eco, 2010). Por todas as terras americanas, tintas corporais e diversos objetos foram utilizados para fins decorativos. Entre as culturas pré-colombianas da América do Sul, como a Moche (séculos II a V) e a Lambayeque (séculos VIII a XIV), os indivíduos pintavam seus corpos como camuflagem de guerra e para se diferenciarem de outras comunidades. Durante o Império Inca, foram impostas restrições para que apenas a casta imperial e a nobreza favorável ao regente inca tivessem acesso às pinturas corporais, exceto para rituais funerários e batalhas. Quanto às noções de beleza, entre os Incas a preferência por cabelos longos e radiantes foi compilada junto com a pele rosada ou *huayru*, cuja vermelhidão foi comparada às sementes do huairuro. O tom de pele era diferenciado entre *yurac* (branco em quíchua), que significa tons creme ou mais verdes, e *pacco* ou pele amarelada. Também eram utilizados perfumes, como o extraído de penas de pássaros, para fazer sacrifícios. A limpeza era uma parte importante da beleza: o banho limpava o corpo e purificava o espírito. Dessa forma, os Incas possuíam lavatórios sagrados ou *upacuna* e o banho fazia parte dos ritos da primeira menstruação ou *quicuchicoy* (Stahl, 1993).

Na Mesoamérica, as Maias do período clássico retratavam em sua arte mulheres, que mais tarde foram identificadas como cortesãs pelas espanhóis, colocando tinta nos lábios. Suas divindades eram associadas a cores diferentes; Tezcatlipoca, o deus asteca do Norte, era preto e Huitzilopochtli era azul. Ao aplicar as cores relevantes ao corpo, esperava-se apaziguar os deuses que pudessem conceder a sua bênção. Acredita-se que pigmentos de várias cores tenham sido usados no *temazcalli* ou banhos de vapor de ervas medicinais e aromáticas, especialmente aqueles

feitos de ilita por suas propriedades antissépticas. Os pigmentos brilhantes geralmente continham um aditivo perfumado, que aumentava seu significado ritual (Houston, 2018). Em toda a região, a cor vermelha esteve e ainda está ligada ao nascer do sol no Leste. Também estava relacionada ao sangue e aos corpos vivos e, portanto, simbolizava o sacrifício e o renascimento (Tiesler, Pérez & Quintana, 2018). Todas estas visões e práticas foram consideradas inferiores desde a chegada dos europeus ao nosso continente, pelo que foram progressivamente abandonadas.

2.2 Discussão sobre raça, etnia e o branco

Antes de continuar, é fundamental discutir a raça como parâmetro produto da modernidade e da colonialidade em que vivemos. Para isso, temos que parar na origem da palavra: seguindo Hering (2010), existem duas fontes distintas dela. A primeira encontra-se na Península Ibérica no século XV, após um século de perseguições à população judia e conversões ao cristianismo. Quando os “Estatutos de Purificação do Sangue” foram decretados em 1449, o acesso às instituições foi proibido para aqueles que pudessem provar ter sangue “judeu, mouro ou herético”. Dessa forma, institui-se um conceito fixo que “desloca parcialmente a religião como critério de diferenciação” (2010, p. 34). Hering determina que em meados do século XIV a raça estava relacionada à “limpeza do sangue”; como linhagem pré-entendida como pejorativa, como mancha indesejada. A segunda fonte vem da França do século XVI, onde *raçe* significa linhagem. Especificamente, a linhagem da nobreza, na qual os seus membros justificavam a sua superioridade sobre os demais franceses, bem como sustentavam que os seus privilégios provinham de uma realidade natural e não apenas da vontade do Rei. Naquela época, a mobilidade social que, como no caso anterior, intimidava aqueles com prerrogativas antecipadas, obrigou a desafiar a origem da nobreza. Assim, esta “era percebida como uma realidade histórica”, que “funcionava como uma ordem que estratifica (...): o objetivo apontava para um hermetismo social” (Hering, 2010, p. 40–41).

Assim, a raça é uma categoria fixa e fechada que afirma basear-se em diferenças biológicas e mentais para justificar hierarquias sociais e políticas, mas carece completamente de fundamento. Desta forma, apoia “uma ideologia ativa que funciona principalmente dentro de um imaginário social inconsciente” (Peralta & Cárdenas, 2012, p. 64); produzindo relações sociais e comunicativas distorcidas. Assim, raça é uma categoria onde se buscam anormalidades que as diferenciem do padrão humano desejado. A esse respeito, Bhabha (2007) fornece a noção de fetichismo, um elo estrutural na medida em que é a negação da diferença, onde o desejo do sujeito por uma origem “pura” que está permanentemente ameaçada é reativado e repetido. A impureza seria proporcionada

por pessoas marcadas como racializadas, como anormalidades tão estranhas que sua humanidade é questionada.

As políticas de genocídio e de exploração sistemática dos indígenas, juntamente com as crônicas das Índias, foram responsáveis por cimentar a rejeição de tudo o que simbolizava aqueles que a Coroa espanhola considerava bárbaros. Em particular, a mulher indígena era vista quer como uma “escrava natural” perante os espanhóis, quer como uma vítima que tinha menos valor intrínseco do que o homem branco. Qualquer associação de beleza a qualquer um deles era prova de sua maldade, caso contrário era categoricamente descartada (Abrahamson, 2018). Na Europa, desde o Renascimento, a beleza tornou-se objetiva e relacionada à moral, sendo um símbolo de posição social e de seleção sexual. Gera-se uma classificação de beleza onde a feiura é estigmatizada e associada a traços raciais (Synnott, 1989), herdados no século XIX pela atual indústria cosmética como um setor resultante da Segunda Revolução Industrial.

A primeira origem da palavra raça chega durante a era colonial, sob a ideologia primordial da “limpeza do sangue”. Assim, passou da verificação da existência da ancestralidade judia para marginalizar seus descendentes, à demonstração da ancestralidade espanhola para exaltá-les. Segundo Castro-Gómez: “A colonialidade do poder revela-se, então, como um desejo de identificação com o conquistador europeu, ou seja, de se ver e definir-se a partir do espelho do colonizador” (2014, p. 83). A segregação populacional procurou atingir este ideal através dos clãs familiares entre a população crioula, da divisão entre a República dos Índios e a República dos Espanhóis, da prática da fé cristã e do sistema de castas. Em particular, o objetivo deste último era documentar a mestiçagem, “fixando” as pessoas a uma estratificação humana inteligível sob os cânones racistas (Idem) e que serve de base para um discurso da identidade específico, o crioulisto. Referia-se inicialmente aos descendentes diretos dos espanhóis nascidos no continente americano, e posteriormente aos que não tinham ascendência apenas espanhola e eram diferentes dos europeus, opondo-se à Coroa espanhola beneficiando-os sobre eles. Já na época republicana, as elites crioulas afirmavam-se como arquétipos sociais e corporais devido à sua abordagem do branco como um ideal e como um local de privilégio. Voltando ao segundo significado de raça, aqui ela é usada como um regime de exclusão onde um grupo deseja naturalizar as suas posições materiais e sociais elevadas.

Além disso, era necessário demonstrar a pureza do sangue através da aparência do corpo. Esta exibição corporal complementa a ancestralidade para completar a encarnação do arquétipo do homem espanhol, cristão, colonizador e branco, criando uma referência corporal compartilhada. Consequentemente, branquear não abrange mais apenas características da fisionomia humana, mas

também características subjetivas e simbólicas. Aqui, retorno à diferença que Navarrete Linares (2022) estabelece entre brancura e branquitude: a primeira ligada à carnalidade do que significa o fenótipo europeu, ocidental e colonizador; e a segunda como a subjetividade ligada à assunção dos valores que se identificam com o referido fenótipo: capitalismo, racionalidade, catolicismo... Ambos se formaram historicamente sem uma delimitação estrita do branco: a branquitude implicava e implica "uma noção de elasticidade da “qualidade” das pessoas” (2022, p. 133) que poderia ser modificada de acordo com o princípio “universalista” de assumir princípios de integração social, e a brancura também poderia ser replicada pela alteração da aparência. Multiplicou-se o espectro de diferenciações entre populações racializadas, dentro de um regime de discriminação negativa após as Guerras de Independência que ainda persiste, perseguindo o branqueamento subjetivo e corporal.

A produção de cosméticos europeus chegou à América durante o período colonial, onde coincidiu com a necessidade de destacar as mulheres crioulas; pois como sociedade sexista representavam a “honra”, o prestígio da família mediterrânea. Os itens para “pintar o rosto” tiveram conotações negativas na perspectiva católica; os cosméticos, ou seja, os produtos para a pele, estavam em harmonia com o ideal higienista e a obsessão do sistema vice-real em categorizar sua clareza, razão pela qual as loções clareadoras eram muito consumidas (Del Águila, 2003) e também os pós perfumados: pelo cheiro e pela cor diferenciava-se entre elites e povos colonizados (Solís, 2012). Na era republicana, a legislação relativa à miscigenação foi utilizada para o “aperfeiçoamento” das raças com a sua conotação contemporânea, segundo a qual a entrada de populações inteiras era excluída ou incentivada. Esta era uma perspectiva partilhada pela opinião pública, como reflete esta crítica em referência à migração chinesa para o Peru em 1849: “Estes pobres vêm quase roubados, sem mulheres nem família não conhecem a Deus e são feios demais para serem amados como maridos ou amantes. Nossa população aumentará com eles? Não” (El Comercio, 09/11/1849, em Paroy, 2016).

Nesse ponto entra a etnia, que designa um grupo populacional que teria origem compartilhada. É um conceito fluido, diferentemente de raça, não está subsumido por características atribuídas à ancestralidade, genética ou características corporais. Na América Latina está ligada ao local de origem, língua, recursos econômicos, alfabetização e nível educacional, religião, entre outros (Peralta & Cárdenas, 2012). No âmbito da etnia, a promessa da ascensão social envolve a miscigenação, bem como a reprodução de hierarquias raciais que funcionam como “redes de contenção para impedir a mobilidade social dentro e entre todos os grupos sociais” (Oliart, 1991, p. 12). Portanto, procuram-se rotas formais de mobilidade social e, caso sejam bloqueadas, veículos de promoção imaginária (Edmonds, 2008). Portanto, a autodenominação étnica na América Latina é

complexa e está ligada ao nível socioeconômico, aos padrões corporais e ao fato de o estrangeiro e o branco serem sinônimos de prestígio e estética (Masi, 2008). Desta forma, o branco perpetua-se como um horizonte herdado onde convergem raça, etnia e crioulisto, e que sustenta assimetrias de poder entre grupos humanos. Por sua vez, estes são categorizados de acordo com bastiões incorporados, como a beleza, sob sistemas hierárquicos estéticos.

3. Aproximações e divergências incorporadas do belo e do branco

Se voltarmos às experiências recolhidas na Introdução, podemos associá-las à hipótese de que a brancura é perseguida e pintada nos corpos des mexicanes. Ouço essa afirmação em diversos eventos onde apresento meu estudo: alunes, colegas, informantes e amigues me falam dele, às vezes com preocupação. A resposta que dou divide-se em três partes: o corpo não é apenas instrumental, o branco é mais que uma cor de pele e o desejo pelo branco nem sempre se traduz em modificações corporais. Desenvolverei cada uma seguindo definições de corpo que utilizo ao ensinar conteúdos pedagógicos sobre beleza e cosmética.

3.1 *Corpo como projeto e campo racializado*

O que se entende por branco e por beleza conduz necessariamente a discernimentos estéticos e classificadores do corpo. Uma definição dele é o corpo como projeto e campo moldável de ações negociadas. Por um lado, é chamado de projeto porque a sua experiência física apoia um ponto de vista particular da sociedade: aquelas distinções teóricas e ideológicas, que nos são incutidas à medida que crescemos e socializamos, interagem com o que sentimos, queremos e expressamos através de nossos corpos. À vista disso, o corpo é um campo porque serve como espaço a partir do qual realizamos práticas re-apropriadas junto às comunidades com as quais nos relacionamos. Para Csordas, o corpo é “o sujeito da cultura, ou em outras palavras, o terreno existencial da cultura”. (1994, pág. 5). Isto implica que o que es outres nos ensinam ou partilham conosco não é inteiramente imitado, mas sim que apreendemos e habitamos experiências culturais e sociais adicionando, modificando e inovando no corpo e através do corpo. Por sua vez, Foucault (1990) argumentou que o corpo pode ser restringido por meio de mecanismos e instituições disciplinares. Dessa forma, o corpo torna-se uma ferramenta para instalar regimes de poder no sujeito, obrigando-o a se tornar um objeto que aprende a produzir mudanças em si mesmo. Ao mesmo

tempo, é capaz de perturbá-los conforme deseja se representar, para se tornar uma esfera de autoprodução que subverte o poder.

Dada a ênfase na expressão individual, o corpo surge como um campo de práticas e desejos hedonistas numa cultura que o reconhece como um projeto. Como aparência, é o que é mostrado aos outros e o que precisa ser consertado. Estudos como Figueroa e Careaga (2013) sustentam que o corpo feminino é um espaço de exercício de poder, sobre o qual o controle político se reflete em suas ações permitidas, como fazer uma cirurgia para ficar bonita. Por meio de pesquisas com estudantes da Universidade Autónoma de Nayarit (UAN), constataram que 66% fariam cirurgia plástica, 24% declararam que não existe ideal de beleza e 19% que a beleza está na aparência física. Assim, as autoras concluem que existe uma dualidade entre a reflexão crítica das jovens e a prática cotidiana, que atribuem a mandatos de gênero introjetados.

No estudo da cosmética, voltamos a Marcel Mauss e às técnicas corporais: “as formas como os homens, sociedade por sociedade, de forma tradicional, sabem usar o seu corpo” (2002, p. 5). Para o antropólogo, o corpo adquire forma de acordo com os aprendizados variados dependendo das sociedades em que o indivíduo se encontra, como seria passar batom ou aplicar pó com pincel Kabuki⁵: implica uma formação no e com o corpo. O trabalho dos sujeitos da pesquisa envolve corpos e objetos, e sua habilidade se calcula na manipulação de ambos. Osvaldo⁶ indicou aplicando o blush com pincel sintético grosso, que ao tocar no cabo do pincel com os dedos longe das cerdas, “automaticamente a força que aplico é menor (para que) a cor se misture”. Ricardo usou um garfo de metal para colocar o rímel de forma mais esparsa, buscando um efeito sutil. Cada aspecto que o corpo consegue realizar com as ferramentas junto com a pressão é útil nas técnicas utilizadas.

Conforme Williams e Bendelow (2002), o objetivo final das técnicas corporais é condicionar a pessoa para que ela eventualmente seja internalizada. Criticam a perspectiva determinista de Mauss, que parece operar sem resistência e sem consideração das condições sociais e políticas concretas nas quais as técnicas corporais seriam inculcadas. Deparamo-nos com a ausência de uma autonomia genuína, onde o corpo é sobretudo um recurso maleável (Wolkowitz, 2006). Da mesma forma, baseia-se no estabelecimento da divisão cristã de corpo e alma, e da divisão cartesiana de corpo e sujeito, quando ambas justificam a compreensão de determinados corpos como domináveis e disponíveis para exploração (Quijano, 2000). Apesar disso, este significado de corpo é o mais encontrado entre os sujeitos da pesquisa de doutorado em referência aos seus: mãos, olhos, braços e pés foram fundamentais para dar cumprimento à construção das apresentações estéticas, uma vez

⁵ Pincel com grande quantidade de cerdas, corte arredondado e geralmente com cabo curto.

⁶ Todos os nomes utilizados são pseudônimos para proteger o anonimato dos informantes.

que estas eram suas “ferramentas” de trabalho. Ao contrário de outres com estatutos sociais mais elevados, aqueles que dependem do emprego para sobreviver recorrem “ao corpo como matéria, como máquina perfeita, (...) sendo o recurso básico para a reprodução da vida” (Aréchaga, 2010, p. 17 e 25).

De forma equivalente, existe uma população racializada que não pode tomar a liberdade de decidir se quer parecer mais branca ou não, porque isso lhe é exigido profissionalmente (Castillo, 2010). Atualmente, na publicidade cosmética, “indígena” é um código para se referir a um passado distante e não totalmente compreensível, comparado a um presente e passado onde a brancura é lisonjeada como medida de beleza e progresso (Masi, 2018). Ao mesmo tempo, o setor cosmético conferiu aos seus produtos uma qualidade transformadora que persiste até hoje: através da utilização dos seus artigos, a pessoa mostra que quer “melhorar” a sua aparência (Tungate, 2011). Além do mais, nas primeiras décadas se consolidou a ideia de que a maquiagem nos permite escapar dos preconceitos racistas. Madame CJ Walker criou técnicas e produtos ainda utilizados para “suavizar” a suposta aspereza da pele negra: seus consumidores exerciam trabalho remunerado nos Estados Unidos antes da onda de movimentos civis e ela formou uma empresa que a tornou a primeira milionária afro-americana (Peiss, 1998).

Os produtos de branqueamento da pele continuam a ser vendidos globalmente, com lucros provenientes da sua comercialização estimados em 31,2 mil milhões de dólares em 2024 (Sundac, 2020). Uma jornalista que me entrevistou comentou que vendem máscaras faciais com hidroquinona no Estado do México, sendo um produto químico muito difundido, embora seja perigoso para a saúde (Saraswati, 2012). A utilização de técnicas deste tipo não surpreende quando, entre a população urbana do México, aqueles com pele mais clara têm, em média, salários mais elevados e um maior nível educacional em comparação com indivíduos com tons de pele mais escuros, localizados em posições mais baixas na distribuição da riqueza (Monroy-Gómez-Franco, Vélez & Yalonetzky, 2018). A cor da pele é um dos principais gatilhos corporais sistematicamente utilizados para discriminar, mas não é o único utilizado para esse fim, nem explica todos os motivos pelos quais as pessoas optam por alterar o corpo por meio de cosméticos.

3.2 O corpo como foco corporal e peles porosas

Outra definição de corpo relacionada à busca por aparências embranquecidas e explorada pela fenomenologia é a do corpo como centro das sensações, onde se origina a mudança física e emocional da experiência. A identidade é sedimentada através das sensações e movimentos do

corpo, que dão uma noção do estado do nosso corpo e da sua posição no contexto que o rodeia (Turner, 1986). A prioridade dos corpos na noção de pessoa é muito elevada, e é através deles que nos identificamos e conseguimos tornar algo aparente aos outros (Ricoeur, 1995). Em oposição à aprendizagem ocidental clássica que divide para analisar, Merleau-Ponty (2005) sustenta que através do estudo do comportamento humano a partir do corpo humano, podemos reaprender a conceber o mundo através de processos fluidos e únicos que os atravessam. A experiência perceptiva afeta o nosso modo de presença e envolvimento no mundo, numa indeterminação que tentamos discernir. Chegamos ao que Csordas chama de *embodiment*: “uma análise da percepção (pré-objetiva) e da prática (habitus) fundada no corpo leva ao colapso da distinção convencional entre sujeito e objeto” (1990, p. 41)

As práticas cosméticas são determinadas em conjunto com a materialidade e o corpo que intervêm na percepção dos produtos: é gorduroso, tem cheiro forte, pinta muito, parece pesado, tem gosto de fruta. Isso se reflete nos qualificadores utilizados pelos trabalhadores que envolviam a beleza e sua racialização em seu significado, mas cuja relevância estava explicitamente associada à saúde, ligada durante séculos na história europeia às qualidades de decência e ética, bem como à beleza (Black, 2004). Aquilo coincidiu com a corrente eugênica no discurso médico dos séculos XIX e XX, juntamente com a propagação da figura de doutor no nosso continente como autoridade científica e até política. Para algumas, a feiura era consequência de doenças congênitas ligadas às raças (Jarrín, 2010). Portanto, entre os elementos repetidos como sinais de um corpo saudável na Cidade do México, o mais defendido foi a pele “perfeita”, descrita como aquela que parece não ter pigmento na parte superior e tem cor uniforme. Em uma *master class*⁷, Fabián acariciou as maçãs do rosto de sua modelo com os dedos da mão direita e com a esquerda selecionou o pincel que usaria. “Nosso passo zero pertence à tônica. (...) como é a pele? Muito **mais suave**, mais **iluminada**” Fabián continuou aplicando um sérum ocular com “uma pérola de aço **antifúngica**, que me permite fazer uma **massagem drenante** para reduzir a inflamação e para que o contorno dos olhos fique mais iluminado e **descansado**” (ênfase minha).

Não basta alterar a aparência da sua pele para torná-la “perfeita”, mas também a sensação dela. O próximo item que Fabián aplicou foi um soro que foi derramado na testa e na ponte do nariz da modelo, que estava sentada na nossa frente com um grande halo de luz fluorescente acima dela. A luz permitiu observar o líquido bastante denso, que deixou uma certa iridescência dourada. A maquiadora comentou que isso serviu para “**polir** a textura da pele, (...) completamente **lisa**. (...)”

⁷ Aplicação completa de maquiagem acompanhada de sessão de perguntas. Na maioria das empresas atendidas na pesquisa, quem as ditavam eram maquiadores convidados.

Deixa a textura **acolchoada**, dá um leve **rebote**” (ênfase minha). Através de sua explicação, Fabián nos diz que um corpo bonito (e saudável) requer uma pele com certa visualidade, textura e brilho: ou seja, sua cor não é suficiente para conferir beleza, mas também uma gama corporal e sensorial mais extensa. Todes es entrevistades concordaram com isso, utilizando termos da medicina, da biologia e da anatomia para legitimar suas explicações; afinal, todos esses campos do conhecimento catalogam o corpo. Yulisa explica à sua clientela que a pele é “como um bolo de 3 camadas” para vender produtos de acordo com cada uma: “As essências vão nutrir a pele ao nível do **ADN celular**, nutrir a célula, mas por dentro”. Como resultado, teríamos uma pele hidratada que “estará sempre **firme, lisa**” (grifo meu).

Nas falas citadas, a pele é mais que uma superfície. Citando a Ahmed e Stacey, “a 'pele' não é apenas um objeto, mas é um ponto de partida para uma forma diferente de pensar” (2004, p. 1). As autoras mergulham nas demandas externas contemporâneas para compreender e viver a pele como algo que deve ser trabalhado e modificado, para compreender o corpo como maleável para o presente e para futuros possíveis de acesso no mercado neoliberal. Desta forma, a pele é “uma fronteira, mas uma fronteira que sente” (2004, p. 6). Isto coincide com a compreensão da pele na América pré-colombiana, concebida para a comunicação não-verbal (The Pitt Rivers Museum, 2011). Mesmo na colônia, a pele era representação e signo social da “casta”, e envolvia o visceral dos “sangues” que compunham as novas gerações americanas (Araya Espinosa, 2014).

Uma grande lacuna na literatura acadêmica é pressupor o que é vivenciado como branco, cromaticamente e corporalmente. Se no “México e em outros países latino-americanos a cor da pele funciona como um “índice” de privilégio social: a brancura é lida como evidência de branquitude” (Navarrete Linares, 2022, p. 149), então devemos examinar cuidadosamente essa “cor” e complicar o papel da pele nos ensaios encarnados para sua obtenção. Sem exceção, vendedores de cosméticos e maquiadores declararam que não existe uma cor de pele única: deram conselhos sobre como “apagar” veias esverdeadas e roxas, fizeram questão de usar pincéis pequenos que levariam pigmento às narinas das orelhas e ao interior do nariz para “misturar” a vermelhidão, e recomendaram corretivos⁸ de cores diferentes para manchas hepáticas e marcas de acne. Estamos longe do mito da mestiçagem como mistura harmoniosa e diante das sociedades “abigarradas⁹”, como “uma conformação que envolve várias cores sem harmonia, mal combinadas, estridentes, extravagantes, desordenadas” (Valenzuela, 2020, p. 40). Pesquisas como a de Solís tornam mais

⁸ Item de maquiagem usado para esconder imperfeições. Parte de sua produção se deve à neutralização através da teoria das cores e tradicionalmente vem em cores mais claras que o tom da pele.

⁹ Emprega-se o termo em espanhol para cobrir todos os seus significados possíveis: manchado, variegado, múltiplo.

complexo o estudo da auto percepção racial e sua correlação com a percepção dérmica ao utilizar o corolímetro óptico digital, que mede em média 2.000 cores e as decompõe “em três valores: L* para a luminosidade das 0 (preto) a 100 (branco), a* para a variação de cor do verde (0) ao vermelho (100) e b* para a variação da cor do azul (0) ao amarelo (100)” (2023, p. 14). Apesar disso, a ausência da aprendizagem empírica, corporal e sensorial que estes trabalhos proporcionam limita-nos como cientistas sociais e faz-nos perder conhecimentos cruciais sobre beleza, raça e etnia.

3.3 Corpo como fundamento da identidade

O que é aprovado no setor cosmético, comparado com as práticas reais dos usuáries, nos leva à última definição do corpo, como primeira referência da identidade; a noção que alguém tem de si mesmo e de sua pertinência a grupos, expressa por meio de práticas. Precisamente, é uma construção social que define um sujeito dentro de uma determinada sociedade; a identidade precisa da alteridade, entendida como o reconhecimento externo de outras pessoas e coletividades. A identidade depende do seu caráter relacional (Melucci, 1995), que por sua vez nos devolve ao corpo. Segundo Enguix e González, “a materialidade dos corpos que não só temos, mas que somos, se constrói como base de nossas identidades, como elo com o imaterial e como elemento de valoração moral” (2018, p. 4). As inter-relações que ocorrem entre o que o corpo é e o que ele representa para os outros “compõem o jogo entre o normativo e o desregulado” (2018, p. 5).

Assim, a conformação daquilo que se deseja reivindicar como identidade é constantemente avaliada através do corpo e, portanto, hierarquizada de acordo com seus preconceitos específicos (Hopenhayn, 2000). Então, o que acontece quando o seu ambiente nega ou desdenha as práticas e apresentações das pessoas com quem interagimos? Por um lado, mutila a subjetividade dos indivíduos intrinsecamente ligados a ela. Por outro lado, está enraizado no desenvolvimento de coletividades que procuram agir reivindicando-o como fonte de identificação válida e valorizada (Brah, 2010). Estamos diante de um corpo distante daquele conceituado pela fenomenologia: como argumenta Aguirre (2020), enquanto para Merleau-Ponty o corpo sensível é constantemente reformulado a partir da experiência, o corpo racializado não possui tal liberdade. Ele retorna a Fanon, que reforça que a negritude é pensada a partir da tragédia de um corpo fixo, pois “a afirmação da identidade branca tem como requisito indispensável a paralisia do corpo racializado” (2020, p. 122), reiterando a fetichização daquilo que não é branco.

Sob esta definição de corpo, é desta matéria que apreendemos a competência de nos conhecermos como ser, e é a mesma que nos permite desafiar o status quo que determina alteridades repudiadas sem ser completamente eliminadas. A des/ré/construção da identidade é repleta de experimentações do corpo, sobre o corpo, feitas pelo corpo, sejam elas próximas de valores como beleza e o branco, ou não. A identidade, juntamente com a sua alteridade, proporciona uma coesão incompleta que serve como uma estrutura de significado (Macintyre, 2008), e que está fundamentada, “feita de carne” no corpo. Apesar do histórico excludente da indústria cosmética e da consequente orientação para o branqueamento na compreensão da beleza em nossas latitudes, encontramos agência quando se trata de reproduzir ou não características a ele associadas. Entre os consumidores observados, os corpos desejados não tinham inevitavelmente a pele mais clara. Numa empresa de origem sul-coreana, um fator desmotivador para a compra foi não encontrar tons escuros, e a reclamação constante nas duas filiais que abordei era que certos produtos “parecem muito claros”. Gino disse que há pessoas que “gostam de ser mais brancas ou mais escuras do que são. Às vezes comentavam: “Não está muito escuro? ”, “Quero mais claro””. Ele também viu o caso oposto, quando lhe pediram para “bronzear-las”. O questionamento dos corpos próximos do branco envolve fatores sensoriais para além da cor: na etnografia encontrei clientes que manifestaram o desejo de usar mais brilho do que os trabalhadores indicavam, mesmo criticando por deixar a pele oleosa. Da mesma forma, a categoria “cobertura” refletiu o uso de maquiagem na pele com efeito opaco detectável a olho nu, com a finalidade de evidenciar o consumo desnecessário e, portanto, a comodidade econômica.

A raça e a etnia estão presentes em sociedades desiguais onde o branco é mantido como modelo a imitar, mas não se quer necessariamente personificá-lo: “Não se trata necessariamente de ser fisicamente branco, trata-se de querer ter acesso a coisas que os brancos têm admissão fácil: privilégios, status econômico e social” (Rao, 2019). Embora a idealização da branquitude seja inegável, a rejeição foi direcionada à incorporação da brancura. No entanto, o segmento da indústria cosmética estudado não é majoritário e inclui áreas da Cidade do México atribuídas a níveis socioeconômicos médios e elevados. A branquitude é uma prática auto-reificante, que se sabe privilegiada sem exigir a alteração da cor da pele (Alexander & Raimondi, 2021).

Esta divulgação é regularmente recebida com surpresa quando a apresento em espaços universitários e acadêmicos, o que constantemente me chama a atenção. Venho de uma família que viveu em condições de pobreza e violência típicas de áreas “marginais” da cidade de Lima. Ao mesmo tempo, frequentei uma escola particular de nível A, onde aprendi 2 idiomas durante o ensino

fundamental, fiz experimentos de laboratório e usei microscópio nas aulas de Biologia. Eu tinha plena consciência de que as crianças do meu bairro não tinham acesso a nada disso. A educação formal é uma tecnologia de subjetivação muito poderosa. Gera um espaço de formação (Castro-Gómez, 2005) cuja referência é um Ocidente idealizado e uma ciência de origem europeia, patriarcal, capacitista e profundamente racista. Entrar numa sala de aula em países onde a educação não é um direito, mas uma prerrogativa exclusiva, “embranquece” sem ter que alterar a melanina da nossa derme. As redes nas quais circulamos como cientistas funcionam como indicadores da branquitude. Então, por que há relutância em admitir os seus efeitos?

Um ponto chave quando se fala sob o branco é que ele se afiança fingindo ser invisível. São es demais, não branques, que têm origem racial e étnica. A “presença da ausência” engana: “Sabemos que o branco é uma cor, mas que os brancos não têm cor” (Alexander & Raimondi, 2021, p. 11). A brancura e a branquitude levam a identidades inclinadas à negativa da existência de vantagens que facilitam e à relutância em admiti-las. Uma das armas para negar isso é a falácia da meritocracia, confundindo excelência com exclusividade (Geiger & Jordan, 2014). Por outro lado, entre grupos com alguma proximidade com o branco, reitera-se a hierarquização estética e racializada; o tratamento assimétrico é transferido para a exigência do fenótipo e da subjetividade branca. Quando meu vizinho me chama de “letrada” ou quando interlocutoras mães em etnografias me pediam para ensinar matemática a seus filhos, fui tratada de forma muito diferente dos informantes com quem interagi em minha pesquisa de doutorado e des colegas em cargos docentes. Numa empresa, a funcionária ignorou a minha presença durante meia hora depois de me olhar de cima a baixo, até descobrir que tinha marcado previamente uma reunião com a sua supervisora. Noutra ocasião, o representante de uma marca europeia falou com a minha companheira em inglês e apenas com ela. Já fui a única autora não branca de um livro de antropologia e, numa sala de aula, certa vez fui confundida com funcionária administrativa, sem acreditar que era a professora. Os corpos acadêmicos são desigualmente mais brancos: embora meu corpo não seja tão branco, posso optar por não praticar técnicas corporais que me aproximassem da brancura devido à marca da branquitude de ter um diploma universitário.

4. Considerações Finais: Rumo às aparências do ser e do não-ser

Neste artigo, tentei demonstrar que o estudo da beleza é crucial para a compreensão dos modos corporais e discursivos do branco em sociedades atravessadas pela colonialidade como o México. Articulei essa discussão com significados do corpo, com o qual estamos ligados através de

conhecimentos e crenças que nos precedem e com os quais convivemos. É impossível examinar a beleza sem o corpo, pois seu entrelaçamento está nos níveis sensorial, de identidade, técnico e muito mais. Além disso, nem a beleza nem o corpo são compreensíveis sem cobrir os legados da colonialidade, as múltiplas assimetrias de poder nas cidades latino-americanas e a complexidade da atuação social dos nossos corpos, ativos, porosos e “abigarrados”.

Na indústria cosmética latino-americana, embora sejam discutidos os “tipos” de modelos apresentados na publicidade desde os anos sessenta, o preconceito racista nos corpos apresentados permanece relativamente inalterado até hoje. Seu impacto reforça a imposição estética e racializada de como as pessoas deveriam se ver, uma vez que “arranjar o corpo é um ato de mediação entre si e o mundo social” (Cruz, 2014, p. 41). Este imperativo envolve o corpo e a pele na sua multiplicidade: a pele é um “sítio onde o passado se torna sempre visível no presente e na presença dos outros” (Saraswati, 2012, p. 131), e o corpo atua dentro de parâmetros restritos e negociados, com maior ou menor poder de autoprodução de acordo com sua proximidade intrínseca com a branquitude. Como vimos, isso não significa que as pessoas irão aderir imediatamente a eles, passando a desafiar os fundamentos das subordinações e discriminações quotidianas e ideológicas através de desejos e apresentações estéticas que não perseguem a brancura.

Os resultados apresentados levantam uma questão maior, onde o que está contido na categoria beleza se torna difuso. A raça reflete-se no bio-político, onde outres carregam “o peso daquela maldição corporal” (Fanon, 1986, p. 111), fornecida por aqueles que encarnam a supremacia racista e erguem “uma hierarquia racial histórica e epidérmica onde a consciência de quem vê tem a condição de “humano” e a de quem vê (...) não” (Aguirre, 2020, p. 124). Se pensarmos nas interpretações e encarnações da beleza e do corpo, onde está a fronteira entre não reconhecer alguém como belo e como humano? As manifestações resultantes do racismo aproximam-se do não-ser: Rojas Campos explora a desumanização do ser através de ““marcadores” da relação superioridade/inferioridade”, sob os quais se estabelecem áreas do ser onde os sujeitos possuem “dominação, poder e capacidade de decisão” (2019, p. 102) e zonas de não-ser produzidas pela “capacidade de expansão da lógica ocidental e do capitalismo” (2019, p. 103). Portanto, o não-ser abarca encarnações da inexistência, entendida como obstáculos a serem superados pelas sociedades e nações que se afirmam modernas e inclusivas.

Nessa lógica, uma pergunta que fiz aos minhes alunes foi se o não-ser seria determinado pela posse da beleza. Nas aparências registradas, a raça, a etnia e o corpo operam para criar informações corporais através da diferenciação: para varies des minhes alunes, esta distinção traduz-se em marginalizações que removem a subjetividade, o que foi especialmente destacado

quando cobrimos o papel da saúde. A este respeito, Pedraz escreve que “toda avaliação médica (...) é, em última análise, constituída por algum tipo de avaliação (cultural)” (2010, p. 137); a partir da saúde justificou-se o que entendemos como humanidade e as fronteiras corporificadas que ela estabelece. Assim, Nyuyen defende que a beleza é uma ferramenta civilizacional, uma vez que a sua percepção contém “o sinal do feio (...) como o limite do humano” (2011, p. 365).

A instrumentalização geopolítica da beleza durante e após a colonização americana requer esforços de homogeneização forçada, bem-sucedidos em diferentes graus, resultando em apresentações corporais que conferem mais ou menos humanidade: uma humanidade sustentada pela dominação colonial ontológica e epistemológica (Thomas & Clarke, 2023). A conclusão coletiva dos minhes alunes sobre a questão do não-ser e da beleza sustentava que existem padrões impostos pela humanidade onde a beleza age como o lado mais acessível, mais digerível e mais tangível para a sua encarnação negociada, variável, lucrativa e desafiante. Em sua personificação, a brancura e a branquitude se materializam como experiências dúcteis onde os indivíduos expõem e executam agenciamentos próprios e coletivos a partir delas. Portanto, as disputas em torno do que é a beleza e como ela se materializa nos corpos racializados nos revelam mais do que uma cor de pele preferida: nos mostram os limites sensíveis e porosos de uma humanidade em disputa e em constante construção.

Referências

- ABRAHAMSON, H. R. (2018). En la tinta del vencedor: la representación de la mujer indígena en las crónicas de Indias de Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas. *Chasqui: Revista de literatura latinoamericana*, 47 (1), 51–67.
- AGUIRRE, C. (2020). De la experiencia trágica de la epidermis a la interrupción de la temporalidad. Frantz Fanon y la provocación inventiva de lo postergado. Em A. DE OTO (Comp.) & G. P. TOVAR (Ed.), *Ejercicios sobre lo postergado: escritos poscoloniales* (1ª ed., pp. 111–135). Guaymallén: Qellqasqa.
- AHMED, S. & STACEY, J. (2004). Introduction: dermographies. Em S. AHMED & J. STACEY (Eds.) *Thinking Through the Skin* (pp. 1–18). Londres: Routledge.
- ALEXANDER, B. K. & RAIMONDI, G. A. (2021). Pele negra/máscaras brancas: a sustentabilidade performativa da branquitude (com desculpas a Frantz Fanon). *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 37, e21303. <http://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2021.37.e21303.a>

- ARAYA ESPINOSA, A. N. (2014). Castas o razas: imaginario socio-político y cuerpos mezclados en América Colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas. Em H. CARDONA RODAS & Z. PEDRAZA GÓMEZ (Comps.) *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina* (pp. 53–77). Bogotá: Universidad de los Andes.
- ARÉCHAGA, A. J. (2010). El cuerpo y las desigualdades sociales: el espiral de la reproducción social. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 2 (2), abril, 16-26.
- BARHAM, L.S. (2002). Systematic pigment use in the Middle Pleistocene of south central Africa. *Current Anthropology* (31), 181–190.
- BHABHA, H. (2007). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BLACK, P. (2004), *The Beauty Industry. Gender, culture, pleasure*. Londres: Routledge.
- BRAH, A. (2010). Diferencia, diversidad y diferenciación. Em b. hooks et. al, *Otras Inapropiables: Feminismos Desde Las Fronteras* (pp. 107–136). Tradução de M. Serrano Gimenez, R. Macho Ronco, H. R. Fernández Sancho & Á. Salcedo Rufo.
- CASTILLO, L. (2010). *Mujeres migrantes, bellezas distantes. Representaciones y prácticas sociales en torno a la belleza-adequación de cuerpo femenino en seis mujeres indígenas migrantes en la Ciudad de México*. [Tese de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia]. Mediateca INAH. Disponível em <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A595>
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2014). Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia. Em H. CARDONA RODAS & Z. PEDRAZA GÓMEZ (Comps.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina* (pp. 79–95). Bogotá: Universidad de los Andes.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. Em E. LANDER (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 80–87). Buenos Aires: CLACSO.
- CSORDAS, T. J. (1994). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CSORDAS, T. S. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18 (1), março, 5-47.

DEL ÁGUILA, A. (2003). *Los velos y las pieles: cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano (Lima, 1822 – 1872)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ECO, U. (2010). *Historia de la belleza*. Tradução de M. Pons. Barcelona: Debolsillo.

EDMONDS, A. (2008). Beauty and health: Anthropological perspectives. *Medische Antropologie*, 20 (1), 151–162.

ENGUIX, B. & GONZÁLEZ, A. M. (2018). Cuerpos, mujeres y narrativas: imaginando corporalidades y géneros. *Athenea Digital*, 18 (2), julho, e1956. <http://doi.org/10.5565/rev/athenea.1956>

FANON, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press.

FIGUEROA, M. del R. & CAREAGA, G. (2013). La opción de la reconfiguración estética: estudio en jóvenes universitarias. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, IV (37), 324-360.

FOUCAULT, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

FRANKENBERGER, R. (2008, 9-12 de julho). *Learning from Baudrillard and Foucault: Consumer Culture, Social Milieus and the Governmentality of Lifestyle* [Apresentação de artigo]. International Society of Political Psychology – ISPP, 31ª Conferência Anual, Paris.

GEIGER, K. & JORDAN, C. (2014). The role of societal privilege in the definitions and practices of inclusion. *Equality, Diversity and Inclusion*, 33 (3), 261-274. <https://doi.org/10.1108/EDI-12-2013-0115>

GÓMEZ, A. (2013). *Lápiz labial: Identidad, presentación y experiencias de la feminidad* [Tese de mestrado, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio PUCP. Disponível em <http://hdl.handle.net/20.500.12404/5266>

GÓMEZ, A. (2021). *Modelos y prácticas de belleza entre los trabajadores formales en venta y aplicación de maquillaje en Ciudad de México* [Tese de doutorado, Universidad Autónoma Metropolitana – unidad Iztapalapa]. Coleção de Teses Eletrônicas TESIAMI. Disponível em <https://doi.org/10.24275/uami.2227mp87g>

HAGMAN, G. (2005). *Aesthetic experience. Beauty, creativity, and the Search for the Ideal*. Nova Iorque: Rodopi.

HALLIWELL, E. & DIEDRICHS, P. C. (2012). Influence of the Media. Em N. RUMSEY & D. HARCOURT (Eds.) *Oxford Handbook of the Psychology of Appearance* (pp. 217–238). Oxford:

Oxford University Press.

HERING, M. S. (2010). 'Raza'. Variables históricas. Em C. LEAL & C. H. LANGEBAEK (Eds.) *Historias de raza y nación en América Latina* (pp. 31–60). Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.

HOPENHAYN, M. (2000). Transculturalidad y Diferencia (El lugar preciso es un lugar movedizo). *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (7), março, 2–5.

HOUSTON, S. (2018). Foreword: Skin-Deep. Em E. DUPEY GARCÍA & M. L. VÁZQUEZ DE ÁGREDOS (Eds.) *Painting the skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica* (pp. vii–x). Tucson: The University of Arizona Press, Universidad Nacional Autónoma de México.

JARRÍN, Á. (2010). *Cosmetic Citizenship: Beauty, Affect and Inequality in Southeastern Brazil* [Tese de doutorado, Duke University]. Disponível em <https://hdl.handle.net/10161/2382>

MACINTYRE, A. (2008). *Ética y política. Ensayos escogidos (ii)*. Granada: Nuevo Inicio.

MALINOWSKI, B. (1941). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. Nova Iorque: Halcyon House.

MAUSS, M. (2002). *Les techniques du corps*. Quebec: Universidad de Québec.

MASI, E. (2008). “No hay mujer fea”: conceptos de la belleza entre las adolescentes guayaquileñas. Em K. ARAÚJO & M. PRIETO (Eds.). *Estudios sobre sexualidades en América Latina* (pp. 291-307). Quito: FLACSO.

MASI, E. (2018). *Vendiendo belleza. Mujeres y venta directa en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

MBEMBE, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Tradução de E. Schmukler. Madrid: Futuro Anterior Ediciones.

MELUCCI, A. (2007). El proceso de la identidad colectiva. Em H. JOHNSTON & B. KLANDERMANS (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 41–63). Tradução de E. Neyra. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MERLEAU-PONTY, M. (2005). *Phenomenology of Perception*. Tradução de C. Smith. Londres: Routledge.

MICELI, S. (1972). *A noite da madrinha*, São Paulo: Editoria Perspectiva.

- MICELI, S. (1982). Introdução: A força do sentido. Em P. Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas* (pp. VII-LXI). São Paulo: Editora Perspectiva.
- MONROY-GÓMEZ-FRANCO, L. A.; VÉLEZ, R. & YALONETZKY, G. (2018). *Layers of Inequality: Social Mobility, Inequality of Opportunity and Skin Colour in Mexico* (Documento de trabalho 03/2018). Ciudad de México: Centro de estudios Espinosa Yglesias. Disponível em <https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2018/12/03-MGF-Velez-Yalonetzky-2018.pdf>
- NAVARRETE LINARES, F. (2022). Blanquitud vs. blancura, mestizaje y privilegio en México de los siglos XIX a XXI, una propuesta de interpretación. *Estudios Sociológicos*, 40 (número especial), fevereiro, 127-162.
- NGUYEN, M. T. (2011). The Biopower of Beauty: Humanitarian Imperialisms and Global Feminisms in an Age of Terror. *Signs*, 36 (2), inverno, 359-383. <https://doi.org/10.1086/655914>
- OLIART, P. (1991). "Candadito de oro fino, llavecita filigrana..." Dominación social y autoestima femenina en las clases populares. *Márgenes, Encuentro y Debate*, IV (7), 201-220.
- PAROY, G. A. (2016). *Los otros en el discurso. Construcciones y transformaciones discursivas en torno al inmigrante chino (Lima, 1849-1900)* [Tese de doutorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Cybertesis UNMSM. Disponível em <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/5091>
- PEDRAZ, M. V. (2010). La construcción social del cuerpo sano. El estilo de vida saludable y de las prácticas corporales de la forma como exclusión. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 28 (4), julho–dezembro, 129–145.
- PEISS, K. (2011). *Hope in a jar: the making of America's beauty culture*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- PERALTA, A. & CÁRDENAS, L. D. (2012) *¿Nosotros, racistas? Una mirada al racismo en el Perú desde los jóvenes*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- POWER, C. (2010). Cosmetics, Identity and Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 17 (7–8), 73–94.
- QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 122–151). Buenos Aires: CLACSO.

RAO, P. (2019). Paying a high price for skin bleaching. Africa Renewal. Disponível em: <https://www.un.org/africarenewal/magazine/april-2019-july-2019/paying-high-price-skin-bleaching>
Publicado o 9/4/2019.

RICOEUR, P. (1995). *Oneself as Another*. Tradução de K. Blarney. Chicago: The University of Chicago Press.

ROJAS CAMPOS, S. M. (2019). Trazos de deshumanización: la discapacidad en la línea del no-ser. Em A. YARZA DE LOS RÍOS; L. M. SOSA & B. PÉREZ RAMÍREZ (Coords.) *Estudios críticos en discapacidad: una polifonía desde América Latina* (pp. 101–131). Buenos Aires: CLACSO.

SARASWATI, L. A. (2012). "Malu": Coloring Shame and Shaming the Color of Beauty in Transnational Indonesia. *Feminist Studies*, 38 (1), 113–140.

SCHAFFER, S. (2006). *Reading Our Lips: The History of Lipstick Regulation in Western Seats of Power* (Artigo do terceiro ano para a assinatura Food & Drug Law). Harvard Law School. Disponível em <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:10018966>

SOLÍS, P.; GÜÉMEZ, B. & CAMPOS VÁZQUEZ, R. (2023) *Tone and Inequality of Economic Outcomes in Mexico: A Comparative Analysis Using Optical Colorimeters and Color Palettes* (Documento de trabalho #8). Ciudad de México: El Colegio de México. Disponível em <https://discriminacion.colmex.mx/wp-content/uploads/2023/06/Working-Paper-8-.pdf>

SOLÍS, O. (2012, 20 de setembro). *Prácticas culturales en torno a la belleza femenina en México* [Apresentação de artigo]. Universidad Nacional de Luján, I Coloquio Argentino-Mexicano sobre Estudios de las Mujeres y de Género: “Cultura, Patrimonio y Mujeres”, Luján.

STAHL, C. L. (1993). *Makeup, hairstyles and jewelry of the ancient Peruvian peoples* (Publicação No. 1354791) [Tese de mestrado, California State University]. ProQuest Dissertations Publishing.

STRATHERN, M. (1979). The Self in Self-Decoration. *Oceania*, 49 (4), 241-257.

STRATHERN, A. & STRATHERN, M. (1971). *Self-Decoration in Mount Hagen*. Londres: Duckworth.

SUNDAC, M. (2020). Blanqueamiento de la piel: Todo lo que debes saber sobre el movimiento en su contra. Vogue México y Latinoamérica. Disponível em: <https://www.vogue.mx/belleza/articulo/blanqueamiento-de-piel-y-el-movimiento-que-esta-en-contra>
Publicado o 29/8/2020.

- SYNNOTT, A. (1989). Truth and Goodness, Mirrors and Masks -- Part I: A Sociology of Beauty and the Face. *The British Journal of Sociology*, 40 (4), 607-636.
- THE PITT RIVERS MUSEUM (2011). Body Painting. Body Arts, coleção virtual do The Pitt Rivers Museum. Disponível em: <http://web.prm.ox.ac.uk/bodyarts/index.html> Acesso em 31/1/2023.
- THOMAS, D. A. & CLARKE, K. M. (2023). Can Anthropology Be Decolonized? *Sapiens*. Disponível em: <https://www.sapiens.org/culture/can-anthropology-be-decolonized/> Publicado o 24/1/2023.
- TIESLER, V.; PÉREZ, K. & P. QUINTANA (2018). Painting the Dead in the Northern Maya Lowlands. Em E. DUPEY GARCÍA & M. L. VÁZQUEZ DE ÁGREDOS, (Eds.) *Painting the skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica* (pp. 43–55). Tucson: The University of Arizona Press, Universidad Nacional Autónoma de México.
- TUNGATE, M. (2011). *Branded beauty: how marketing changed the way we look*. Londres: Kogan.
- TURNER, V. (1986). *The Anthropology of Performance*. Nova Iorque: PAJ Publications.
- UAMI SECCIÓN DE RECURSOS AUDIOVISUALES [uamisseccionderecursosaudio2261] (27 de janeiro de 2022) *Andrea Gómez: La antropóloga de la belleza*. [Video]. Youtube. Disponível em <https://youtu.be/u03-jLvbdVQ?si=nhQ3AWXI2b9GiUp6>
- VALENZUELA ARCE, J. M. (2020). *Heteronomías en las ciencias sociales: procesos investigativos y violencias simbólicas*. Buenos Aires, Tijuana: CLACSO, El colegio de la Frontera Norte.
- WATTS, I. (2009). Red ochre, body painting and language: Interpreting the Blombos ochre. Em R. Botha & C. Knight (Eds.) *The Cradle of Language* (pp. 62–92). Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, S. J. & BENDELOW, G. (2002). *The Lived Body: Sociological themes, embodied issues*. Londres: Routledge.
- WOLKOWITZ, C. (2006). *Bodies at Work*. Londres: Sage.