

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

herausgegeben vom Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

vol. XXIX 1–2013

SEXUALITÄTEN UND KÖRPERPOLITIK

Schwerpunktredaktion: Hanna Hacker
Katharina Fritsch, Isabelle Garde, Clemens Huber,
Christine Klapeer

mandelbaum *edition südwind*

Inhalt

- 4 KATHARINA FRITSCH, ISABELLE GARDE, HANNA HACKER,
CLEMENS HUBER, CHRISTINE KLAPEER
Sex und Körper: ‚Alte Themen‘ in der Entwicklungsforschung?
- 12 HANNA HACKER
Who needs [gender] when they can have [sex]?
Für eine Kritik der ‚sexy‘ Strategien im Entwicklungskontext
- 33 CHRISTINE M. KLAPEER
Sexuelle Rechte als befähigende Verletzungen:
Ambivalenzen einer Politik und Sprache der sexuellen (Menschen-)
Rechte im Entwicklungskontext
- 52 BERNADETTE SCHÖNANGERER
Enthaltsamkeit, Treue und Moral in der HIV/AIDS-Prävention:
Der U.S. President’s Emergency Plan for AIDS Relief (PEPFAR)
im Kontext internationaler Diskussionen um sexuelle Rechte
- 70 KATHARINA FRITSCH
Hautbleichen als dekolonisierende Praxis? Eine Anwendung des
Performativitätskonzepts auf die Körperpraxis des Hautbleichens
tansanischer Mittelklasse-Frauen
- 90 JULES FALQUET
Dominique Strauss-Kahn oder die Verknüpfung männlicher
mit neoliberaler Gewalt
- 103 Rezension
- III Schwerpunktredakteur_innen und Autor_innen
- II4 Impressum

KATHARINA FRITSCH

**Hautbleichen als dekolonisierende Praxis? Eine Anwendung
des Performativitätskonzepts auf die Körperpraxis des
Hautbleichens tansanischer Mittelklasse-Frauen**

1. Einleitung

„My complexion is better than ever [...] brown skin“ – in ihrem Song *Mi Nah Rab* kritisiert die jamaikanische Reggae Künstlerin Queen Ifrica die weltweit verbreitete Praxis des Hautbleichens nicht-weißer Frauen¹. In den letzten Jahren führte diese Körperpraxis, welche auch auf dem afrikanischen Kontinent und in der so genannten afrikanischen Diaspora häufig vorkommt, sowohl im wissenschaftlichen als auch im medialen Bereich vermehrt zu Diskussionen. Die meisten Analysen sind in der Medizin, der Pharmazie und der Psychologie angesiedelt und lassen eine Tendenz zur Pathologisierung von Hautbleichen als exklusiv ‚schwarzem Problem‘ erkennen (Mire 2000). Dem gegenüber stellen Theoretiker_innen der Gender Studies (Mire 2000; Thomas 2009), Kritischen Weißseinsforschung (Castro Varela/Dhawan 2005) und Postkolonialen Theorie (Pierre 2008) Hautbleichen in einen Kontext globaler weißer Hegemonie. Die Körperpraxis wird im Verhältnis zu derzeit existierenden ‚Rassen‘-, Klassen- und Geschlechterverhältnissen betrachtet, aufgrund derer Weißsein als Norm und Nicht-Weißsein als das davon Abweichende definiert wird (McClintock 1995: 40ff; Mire 2000; Pierre 2008: 12). Meine Analyse reiht sich in die zuletzt genannten kritischen Herangehensweisen an Hautbleichen ein, wobei mein Fokus auf einer Hinterfragung von Weißsein als Norm in diesem Zusammenhang liegt. Aus diesem Grund greife ich auch auf feministische Auseinandersetzungen mit Kosmetik- und Schönheitschirurgie (Bordo 1999; Davis 1995, 2003) zurück. Diese haben das emanzipatorische Potenzial solcher, auf ‚den ersten Blick‘ ausschließlich unterdrückerischer, Körperpraxen thematisiert. In Foucaultschen Begrifflichkeiten

gesprochen geht es um das Spannungsfeld zwischen Normalisierung und Subversion, welche ihm zufolge immer zusammen gedacht werden müssen (Foucault 2005: 261f). Der Begriff der Normalisierung umfasst die vielfältigen „Prozeduren und Praktiken, die durch normative Regelungen nicht abgedeckt und gerade in ihren normalisierenden Effekten durch Normen oft nicht erfasst werden“ (Lorey 2007). Der Fokus liegt dabei auf alltäglichen Praktiken, die auch den Körper mit einschließen (Foucault 2005: 74ff). Der dadurch entstehende Spielraum zwischen Normen und Normalisierungspraktiken eröffnet Möglichkeiten der Nichtkonformität bis hin zu Widerstand (Lorey 2007).

So sieht Shirley Anne Tate (2010: 204) Hautbleichen als eine Körperpraxis, in der es mehr um ein *browning* anstatt um ein *whitening* gehen würde, welches auch in dem anfangs angeführten Zitat von Queen Ifrica angesprochen wird. In Tansania wird dieses in der ‚Ideal-Hautfarbe‘ *maji ya kunde*, braun in Swahili, und der damit einhergehenden idealen Subjektivierungsform der *light beauty* verkörpert. Tate plädiert demnach für eine Dekolonisierung der Perspektiven auf Körperpraxen, die im ersten Moment ‚nur‘ hinsichtlich weißer Hegemonie zu analysieren seien.

Im folgenden Beitrag möchte ich eine solche dekolonisierende Perspektive auf die Praxis des Hautbleichens tansanischer Mittelklasse-Frauen in Dar es Salaam einnehmen. In diesem Kontext spielt auch meine eigene Position als weiße, weibliche, Akademikerin eine bedeutende Rolle und muss kritisch hinterfragt werden, da mein als ‚weiß‘ wahrgenommener Körper in den Interviews sowohl als Ideal als auch als das Andere immer wieder zum Thema wurde. Im Folgenden geht es demnach sowohl um mein Weißsein, als auch um viele andere Formen von Weißsein, Schwarzsein und darüber hinaus.

Unter Bezugnahme auf Judith Butlers (1995) Performativitätskonzept fasse ich Hautbleichen als performative Körperpraxis, welche sowohl zu einer Reproduktion bestehender Normen als auch zu deren Subversion führen kann. In diesem Sinne gehe ich im Folgenden sowohl auf die normalisierenden als auch die subversiven Effekte von Hautbleichen im Kontext von Dar es Salaam und vor dem Hintergrund von Weißsein als Norm ein. Eine intersektionelle beziehungsweise interdependente Perspektive (Walgenbach et al. 2007) einnehmend verstehe ich Weißsein nicht nur als Rassialisierung, sondern als verwoben mit anderen Strukturkategorien wie vor allem Geschlecht und Klasse.

Der Beitrag ist in drei Teile gegliedert: Zum Einstieg lege ich meine Auffassung von Hautbleichen als performativer Körperpraxis vor allem unter Bezugnahme auf Butler dar. Dann setze ich Hautbleichen in den Kontext einer Genealogie eines „Waren-Rassismus“ (McClintock 1995). Im dritten Abschnitt arbeite ich Hautbleichen einerseits als Normalisierung im Sinne eines *Passing* und andererseits, eine dekolonisierende Perspektive einnehmend, als potentiell queer und dekolonisierend heraus. Dieser baut auf meiner empirischen Forschung zu Hautbleichen unter tansanischen Mittelklasse-Frauen in Dar es Salaam im August/September 2010 auf (Fritsch 2011).

2. Hautbleichen als performative Körperpraxis

„[S]kin bleaching is not about imitating a white ideal but about presenting the original ‚browning‘ as a construction in a way which is meaningful to the bleacher and which in turn makes his Blackness clear“ (Tate 2010: 204).

In ihrem Beitrag *Not all the Women Want to be White: Decolonizing Beauty Studies* bezeichnet Tate (2010: 197) Körperpraxen wie Hautbleichen, Haareglätten oder -blondieren innerhalb der *Black Atlantic Diaspora* als „race-ing stylization technologies“. Diese würden weniger eine Imitation eines vermeintlich weißen Ideals darstellen, vielmehr ginge es um eine Rekonfigurierung von Schwarzsein und *black beauty* im Sinne eines *browning*. In diesem Kontext spricht sie sich für eine Auffassung von ‚Rasse‘ und ‚Schönheit‘ als performativ aus, wodurch es zu Umdeutungen und Umformungen bestehender Rassialisierungen kommen könne. Dieses Verständnis von ‚Rasse‘ als performativ (Rottenberg 2003: 436-438; Tate 2010: 203-205) aufnehmend scheint mir Butlers (1995) Konzept der Performativität zentral, mit dem (vergeschlechtlichte und sexualisierte) Körperlichkeit(en) als fluide aufgefasst werden können. Im Mittelpunkt stehen die mehrdimensionalen, nicht kausalen und linearen Verhältnisse zwischen diskursiver Macht, performativen Praxen und Formen von *Embodiment*.

Mit dieser Vorstellung von Körper folgt Butler Michel Foucault's (1988) „politics of the body“, dem zufolge Subjekte und deren Körper immer im Verhältnis zu bestehenden Machtkonstellationen gedacht werden müssen.

Foucault (2005: 79, 228-232) begreift Macht als multi-dimensional, sprich nicht primär in Staatsapparaten zentralisiert, sondern in alltäglichen Praktiken materialisiert. Macht stellt in seinem Sinne etwas Produktives dar, welches bestimmte Subjekte inklusive deren Körper legitimiert und andere delegitimiert (Foucault 2003: 241, 2005: 240). Für Butler (1995: 22) sind Körper nun „die produktivste Wirkung von Macht überhaupt“. Doch weist sie darauf hin, dass Subjekte einschließlich ihrer Körper nie gänzlich durch Diskurse konstituiert sind: „Hence, subjection is neither simply the domination of a subject nor its production, but designates a certain kind of restriction in production, a restriction without which the production of the subject cannot take place, a restriction through which that production takes place“ (Butler 1997: 83).

Demnach ermöglichen Machtverhältnisse erst Subjektivierungsprozesse, beschränken diese jedoch zugleich. Das bedeutet, es gibt immer mehr als die zu einem bestimmten Zeitpunkt, in einem bestimmten Kontext legitimierten Subjektivierungsformen. Butlers Konzept der Performativität richtet den Blick nun auf die Rolle performativer (Körper-)Praxen hinsichtlich der Herstellung von Subjektivierung und damit verbundenen Formen von *Embodiment*: „Mit dem Konzept des ‚Embodiment‘ ist davon auszugehen, dass sich gesellschaftliche und politische Ordnungen in die Subjekte ‚einkörpern‘, von ihnen ‚verkörpert‘ werden, dass – mit Foucault gesprochen – ‚Körperpraxen‘ als wesentliche Schaltstellen fungieren im Gefüge von Normierung und Selbstzurichtung, Sorge für sich und Subversion“ (Hacker 2012: 78f).

Ob performative Praktiken nun zu Normalisierung oder Subversion führen, hänge, so Butler (1995: 169f, 1997: 10-18, 2004: 217), vom Kontext und der Rezeption der Umgebung ab. Dabei bezieht sie sich auf das sprachphilosophische Konzept der Reiteration (Austin 1972; Derrida 1988), welches besagt, dass Wiederholungen aufgrund der immer währenden Verschiebung von Bedeutung nie identisch mit dem zu Wiederholenden sein können, wodurch Möglichkeiten der Veränderung und Subversion entstünden (Butler 1995: 35-40).

Ein solches Spannungsfeld zwischen Normalisierung und Subversion wird auch beim Hautbleichen deutlich. In ihrem Beitrag *Surgical Passing. Or why Michael Jackson's nose makes ‚us‘ uneasy* bezeichnet Kathy Davis (2003: 86) Hautbleichen als „surgical passing“, wodurch internalisierterter

Rassismus körperlich sichtbar werde. Tate (2010: 201) hingegen spricht sich – und somit komme ich zu dem anfangs angeführten Zitat zurück – gegen Vorstellungen von *Passing* bezogen auf Körperpraxen wie Hautbleichen aus, da es vielmehr um Differenzierungen innerhalb von Schwarzsein gehe. ‚Rasse‘ und damit Weißsein und Schwarzsein als performativ und Hautbleichen als performative Körperpraxis zu fassen, ermöglicht demnach eine breitere Analyse solcher *race-ing technologies*, die auf den ersten (weißen) Blick als ‚reine‘ Imitation von Weißsein als Ideal erscheinen. Diesem Spannungsfeld soll im weiteren Verlauf des Beitrags mit der Gegenüberstellung von Hautbleichen als *Passing* und als dekolonisierender Praxis Rechnung getragen werden.

Unter Bezugnahme auf Katharina Walgenbach et al. (2007) begreife ich die Strukturkategorie ‚Rasse‘ als interdependent, sprich immer als abhängig von anderen Kategorisierungen, vor allem Klasse und Geschlecht. Meine folgende Analyse wird demnach hinsichtlich der Praxis des Hautbleichens den Blick auf das Zusammenspiel vor allem dieser drei Kategorisierungen lenken. Damit geht meine Analyse auch weg von einer rein diskursiven Ebene hin zu einer Einbettung von Hautbleichen in spezifische politökonomische Verhältnisse, was ich mithilfe der Genealogie des ‚Waren-Rassismus‘ von Anne McClintock (1995: 33) herausarbeiten werde.

3. Von der Seife zu Hautbleichprodukten

In ihrem Buch *Imperial leather. Race, Gender and Sexuality in the colonial context* gibt McClintock (1995) Einblicke, wie Weißsein im kolonialen Kontext durch verschiedene Körperpraxen und -inszenierungen performativ hergestellt wurde. Zentral seien dabei der viktorianische Domestizierungskult und die Entstehung eines Waren-Rassismus gewesen, über den alle, sowohl die Metropolen als auch die Kolonien, an „the civilizing mission‘ in progress“ (Hall 2001: 333) teilhaben konnten: „Commodity racism – in the specifically Victorian forms of advertising and photography, the imperial Expositions and the museum movement – converted the narrative of imperial Progress into mass-produced *consumer spectacles*“ (McClintock 1995: 33). Weiße Hegemonie wurde somit erst performativ durch Waren und damit verbundene Lebensweisen und Körperpraxen

hervorgebracht. Christine Hanke spricht in diesem Kontext von einer „ontologischen Leere“ (2006: 112f), da der Begriff ‚Rasse‘ und damit auch ‚Weißsein‘ stetig mit neuen Inhalten gefüllt werden muss, um Bestand zu haben.

Der viktorianische Haushalt der Metropole wurde zum zentralen Ort der Inszenierung weißer, bürgerlicher Ideale wie „monogamy (‚clean‘ sex, which has value), industrial capital (‚clean‘ money, which has value), Christianity (‚being washed in the blood of the lamb‘), class control (‚cleansing the great unwashed‘) and the imperial civilizing mission (‚washing and clothing the savage‘)“ (McClintock 1995: 208). Als Fetisch fungierte dabei die Seife, welche versprach, Arbeiter_innen von ihrem arbeitsbedingten Dreck, bürgerliche Frauen und Hausangestellte von der schmutzigen Hausarbeit und kolonisierte Menschen von ihrer Hautfarbe ‚rein zu waschen‘. Für das weiße Bürger_innentum hingegen wurde Waschen gerade deshalb zur zentralen Körperpraxis, um die angeblich ‚natürliche Reinheit‘ stetig performativ zu reproduzieren (McClintock 1995: 168ff; vgl. Habermann 2008: 232).

In ihrem Buch *„Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur“*. *Koloniale Diskurse über Geschlecht, „Rasse“ und Klasse im Kaiserreich* verdeutlicht Katharina Walgenbach (2005) die Performativität von Weißsein anhand der Rolle deutscher, weißer Kolonialistinnen. Als „Kulturträgerinnen“ (ebd.: 195) in die Kolonien geschickt sollten sie europäische zivilisierte Verhaltensweisen und Werte in die Kolonien ‚bringen‘. Weißsein wurde vor allem mit Lebensführung und ‚Rassebewusstsein‘ verbunden, der weibliche, weiße, bürgerliche Körper wurde zum Sinnbild von „Moral“ und „Zivilisation“ auserkoren (ebd.: 195ff). Die Performativität von Weißsein ermöglichte es kolonisierten, nicht-weißen Menschen, in die ‚Gemeinschaft der Weißen‘ aufgenommen zu werden, indem sie sich bestimmte Praxen wie ‚angemessene Lebensführung‘, ‚moderne Kleidung‘ oder das Erlernen der Kolonialsprache aneigneten (Fanon 1976: 17ff; Prah 2006: 94). Sie mussten sich, um es unter Bezug auf Frantz Fanons (1967) bedeutsames Werk *Black Skin, White Masks* auszudrücken, ‚weiße Masken‘ aufsetzen.

Hautbleichprodukte können nun, so meine Annahme, als neu auf dem Markt auftauchende ‚weiße Masken‘ gelesen werden. Die Norm bilden weiterhin westlich konnotierte Körper – wie es Friederike Habermann (2008) in ihrem Buch *Der homo oeconomicus und das Andere* allgemein in

Bezug auf die neoliberale Restrukturierung von Geschlechter-, Klassen- und ‚Rassen‘verhältnissen im globalen Norden herausgearbeitet hat. Entgegen neoliberaler Rhetorik angeblicher Chancengleichheit seien vor allem Frauen und nicht-weiße Menschen gezwungen, sich dem Manager-Ideal – schlank, weiß und männlich – durch verschiedenste Körperpraxen wie Diäten, Haareglätten oder auch Hautbleichen performativ anzunähern (ebd.: 260f). bell hooks (1994: 36-43, 218) bezeichnet weiße Hegemonie in diesem Sinne als „Terror“, welcher sich hinter dem in Werbungen propagierten Pluralismus verstecke. Doch hätten visuelle Repräsentationen des Anderen laut Stuart Hall (1997: 183) auch zu Neuverhandlungen hegemonialer und nicht-hegemonialer Subjektivierungsformen geführt: „As with other new forms of the dominant cultural postmodern – such as homogenization and absorption, plurality and diversity – so local forms of local opposition and resistance are going through a transformative phase“. In diesem Spannungsverhältnis zwischen Normalisierung und Subversion verorte ich auch die Geschichte des Hautbleichens.

Schon im antiken Griechenland bekannt, ist Hautbleichen keineswegs ein ‚modernes‘ Phänomen. Dennoch erfuhr es mit der Etablierung der kosmetischen Chirurgie im 19. Jahrhundert einen zentralen Aufschwung. Waren die erste Zielgruppe vornehmlich europäische Frauen, die in den USA und kolonialisierten Gebieten lebten, gerieten um die Jahrhundertwende vorwiegend schwarze Frauen in den Fokus der Hautbleichindustrie. Von schwarzen Emanzipationsbewegungen Anfang des 20. Jahrhunderts wurden solche Körperpraxen als Verleugnung ‚schwarzer Identität‘ kritisiert. Lynn M. Thomas (2009: 197) und Treva B. Lindsey (2011: 102) hingegen betonen, dass durch den Konsum solcher *black cosmetics* schwarze Subjektivierungsformen vor allem für schwarze Frauen in den USA und Südafrika neu definiert wurden. Schönheitspraktiken hätten, so Lindsey (ebd.), für Frauen innerhalb des *New Negro Movement* Möglichkeiten von Selbstbestimmung und Autonomie dargestellt. Ab den 1950 und 1960er Jahren gelangten Hautbleichprodukte, vornehmlich in Südafrika produziert, auch in andere afrikanische Länder (Thomas 2009: 205).

Allerdings vermehrten sich mit der Verbreitung von Hautbleichprodukten in verschiedensten, gerade unabhängig gewordenen afrikanischen Ländern auch die Kritiken. So wurden 1968 im Rahmen der programmatischen Umsetzung eines afrikanischen Sozialismus – in Tansania unter

dem Swahili-Namen *Ujamaa* bekannt – Hautbleichprodukte zusammen mit anderen ‚westlich‘ konnotierten Fashion- und Lifestyle-Attributen verboten (Ivaska 2005: 101; vgl. Burgess 2002). Nach einer Öffnung des Marktes angesichts der Schuldenkrise in den 1980ern kam es zu einem erneuten Anstieg an hautbleichenden Produkten (Nchimbi 2005: 2). Seit 2003 wird der Verkauf von Kosmetikprodukten, die gesundheitsschädliche Wirkstoffe wie Hydrochinon, Quecksilber oder Steroide beinhalten, durch den *Tanzania Food, Drugs and Cosmetics Act* reguliert. Seitdem sind rund 222 Produkte verboten worden. Die Bandbreite an Hautbleichprodukten auf dem größten Markt in Dar es Salaam, *Kariakoo*, zeugt jedoch weiterhin von einem weit verbreiteten Handel. Richard, einem Kosmetikhändler, zufolge stellt das Kosmetik-Business eines der derzeit lukrativsten in Dar es Salaam dar: „All the rich people are in the cosmetic business. There is no other business like the one of cosmetics which brings as much money as this one“ (Interview Richard).

4. Hautbleichen in Dar es Salaam: zwischen Passing und Subversion

Im Folgenden möchte ich anhand von Teilen meines empirischen Materials das Spannungsfeld zwischen Normalisierung und Subversion hinsichtlich der Körperpraxis des Hautbleichens in Dar es Salaam herausarbeiten und sie dabei sowohl als Form des *Passing* als auch als Praxis mit dekolonisierendem Potential verstehen.

Das von mir in diesem Beitrag behandelte Material umfasst achtzehn qualitative, problemzentrierte Interviews. Zentrale Interviewpartnerinnen waren dabei einerseits Mittelklasse-Frauen in Dar Salaam, die hautbleichende Produkte verwenden²; andererseits führte ich Interviews mit Menschen, die im *Beauty Business* tätig sind und weiteren Personen, deren Funktionen im Verlauf des Textes erläutert werden. Zwei Eingrenzungen wurden dabei vorgenommen: Einerseits konzentriere ich mich ausschließlich auf Frauen, da Hautbleichen in Tansania eine vornehmlich auf Frauen zentrierte Körperpraxis darstellt (Fritsch 2011: 92-100; Lewis et al. 2011: 29)³. Andererseits richte ich den Fokus auf Frauen, die der Mittelklasse zugeordnet werden können. Dies hatte forschungspraktische Gründe, da sie für mich zugänglicher waren, aber auch theoriegeleitete, da ich mich an

Diskussionen in der Literatur um Mittelklasse-Frauen im globalen Süden als zentrale Konsumentinnen orientierte (Nchimbi 2005: 14; Peterson 2003: 80-84, 148)⁴.

4.1 Hautbleichen als *Passing*

Wenn Frau Haut bleicht, ist Frau jemand – „She has made it“ – erklärten mir Hadija (32) und Amina (30), zwei selbstständige Kleiderverkäuferinnen in einem Interview. Ich möchte Hautbleichen nun als eine Praxis analysieren, welche vor allem für Frauen der Unter- und Mittelklasse eine Möglichkeit darstellt, ihre soziale Position zu verbessern (Fritsch 2011: 116-118). Mein Fokus liegt daher auf der Strukturkategorie Klasse, wobei deren Verschränkung mit anderen immer wieder aufgezeigt wird. Hautbleichen fungiert demnach als eine Form des *Passing*, womit Subjektivierungsprozesse bezeichnet werden, bei denen eine Person eine andere oder neue Identität – meist bezogen auf ‚Rasse‘, Klasse und Geschlecht – annimmt, mit der im Gegensatz zu der vorherigen Privilegien verbunden sind (Davis 2003: 77).

„You know, the way we see people in Tanzania, for example perhaps a person who works, she has her income, she has her possibilities [...] but you will see that she does not like to bleach. But a great percentage of people of the lower class they like to use these creams. But a person who has the possibility doesn't like it, she likes her skin to be soft and light. [...] We here like it, we like to be white but advocates you don't see white ones“ (Interview Hadija und Amina). Hadija und Amina zufolge bleicht die Oberklasse nicht. Eine solche Auffassung wird von Mai Martha, einer der derzeit bekanntesten TV Moderatorinnen Tansanias und selbst Verkäuferin von Hautbleichprodukten, widerlegt. Sie erläutert: „A lot of the people who like to be white come from the middle and the upper class“ (Interview Mai Martha). Hautbleichen zieht sich demnach durch alle Klassen, der Unterschied liegt nun jedoch in der Bezeichnung der Praxis selbst. Laut Hadija und Amina und weiteren interviewten Frauen creme die Oberklasse ihre Haut „weich und hell“, während vor allem die Unterklasse ihre bleiche. Im Swahili spiegeln sich diese angeblich unterschiedlichen Körperpraxen in zwei Termini für Bleichen wider: *Kujichubua* bedeutet ‚bleichen‘ im Sinne von ‚sich abschrubben‘, während *kung'arisha* mit ‚sich aufhellen‘

beziehungsweise ‚die Haut weich machen‘ übersetzt werden kann. Laut Erich Leitner, Direktor der Gesellschaft Österreichischer Chemiker Wien, sind Unterschiede zwischen ‚bleichenden‘ und angeblich nur ‚aufhellenden‘ Produkten chemisch nicht nachvollziehbar (Interview Erich Leitner). Dies deutet darauf hin, dass diese, auf dem Markt propagierte Unterscheidung eine Möglichkeit darstellt, Klassenunterschiede über Rassialisierung zu reproduzieren. So erklärt Fred Maisaga, Arzt und Verkäufer von Kosmetikprodukten im S.H. Amon Cosmetic Supermarket im Zentrum von Dar es Salaam, dass sie nur ‚hochwertige‘ Produkte verkauften, welche die Haut aufhellen beziehungsweise ihr ‚natürliches Hellsein‘ im Sinne einer Renaturalisierung herbeiführen: „Lightening is not bleaching. [...] You know a person’s skin when s_he is born [...] the skin is like here [he is showing to the inner side of my forearm; Anm. KF], all right? Something which lightens you up, will be like here [the inner side of the forearm; Anm. KF], it can’t exceed that“ (Interview Fred Maisaga).

Über die ‚Art‘ des Hautbleichens und die damit verbundenen Produkte können Frauen nun ihrer sozio-ökonomischen Position körperlich Ausdruck verleihen. Indem Hadija und Amina ihre Bleichpraxis bestärken – „We here like it, we like to be white“ – distanzieren sie sich einerseits von der Oberklasse und machen damit auf die Verschränkung von ‚Rasse‘ und Klasse aufmerksam. Denn, wer eine bestimmte sozio-ökonomische Position innehat, braucht sich nicht zu bleichen. Für Hadija und Amina, von der Mittelklasse kommend, fungiert Hautbleichen jedoch insofern als eine Form des *Passing*, als dass sie für ihre Praxis mit *kung’arisha* dieselbe Bezeichnung benutzen wie die Oberklasse. Indem sie betonen, dass sie bessere Produkte (ca. 12 Euro) als jene, welche auf der Straße unter der Bezeichnung *mkorogo* zu kaufen sind, verwendeten, distanzieren sich Hadija und Amina über ihre Körperpraxis von Unterklasse-Frauen. Im Gegensatz zu diesen billigen, oft schädigenden Bleichprodukten hätten sie einen sorgfältigen Umgang mit ihren Produkten. Klassenunterschiede gehen demnach auch mit einem Wissen über die Körperpraxis und damit mit einem „Wissen am Körper“ (Hirschauer 2008: 974) einher.

Die Frage des Wissens über den Umgang mit dem eigenen Körper hinsichtlich Hautbleichen wird auch von anderen interviewten Frauen angesprochen, wie beispielsweise von Janet, einer 24-jährigen Frisörin und Jura-Studentin am Institute of Adult Education. Sie benutze haut-

bleichende Produkte schon seit ungefähr fünf Jahren und habe starke Nebenwirkungen in Form von Hautschäden davon getragen. Um Hautschäden zu vermeiden, wende sie *Caro Light* nur noch jeden dritten Tag an. Obwohl dieses Bleichprodukt eines der in Tansania weit verbreitetsten (ca. 2 Euro) darstellt, bezeichnet Janet ihre Körperpraxis in Abgrenzung zur Unterklasse als nur ‚aufhellend‘ und nicht mehr ‚bleichend‘ sowie ‚sorgfältig und wissend‘ und somit im Sinne von *kung'arisha*.

Hellsein impliziert demnach eine höhere sozio-ökonomische Position, einhergehend mit mehr Bildung und damit mehr ‚Wissen am Körper‘. „These days if you are black, [...] you seem like a lout“ (Interview Haifa). Diese Aussage Haifas, einer 28-jährigen selbstständigen Kleiderverkäuferin, spiegelt die im theoretischen Teil angesprochenen Assoziationen von weißer oder auch heller Haut mit ‚Moderne‘, ‚Zivilisation‘ und auch ‚Schönheit‘ und dunkler Haut mit ‚Rückständigkeit‘ wider (McClintock 1995: 40ff). Der Begriff *lout* wurde vom Swahili-Wort *mshamba* übersetzt, das einerseits auf dem Land lebende Menschen bezeichnet, andererseits ein Begriff für ‚Lümmel‘ ist.

Die Bedeutung von Hautbleichen als Körperpraxis wird speziell für die Unter- und Mittelklasse zu einer Möglichkeit, über Konsum am ‚modernen, entwickelten Stadtleben‘ teilzuhaben. Ihre Körper werden somit zur Verkörperung städtischer ‚Moderne‘ und ‚Zivilisation‘. In diesem Sinne merken die zwei Hausangestellten Alice (23) und Brenda (26) an: „Some don't have water or food but they have their lotion“ (Interview Alice und Brenda). Im Gegenzug bedeutet das Aufhören mit Hautbleichen den Verlust des mit dieser Körperpraxis potenziell einhergehenden sozialen Aufstiegs, wie es Glorys Befürchtungen ausdrücken. Die 35-jährige Barkeeperin will nach über zehn Jahren ihre Bleichpraxis aufgeben. Doch drückt sie im Interview ihre Angst vor den abfälligen Reaktionen ihrer Umgebung aus. Aufhören würde nämlich suggerieren, dass sie nicht mehr genug Geld dafür hätte, und dadurch einem sozialen Abstieg gleichkommen (Interview Glory).

Im Zusammenhang mit der Konsumfrage tritt die Bedeutung des Haushalts in den Vordergrund und damit die Rolle von Mittelklasse-Frauen als zentrale Konsumentinnen (Nchimbi 2005: 14). Konsumiert werden soll ‚Schönheit‘ beziehungsweise, wie es Jokate Mwegelo, Studentin der Politikwissenschaft an der University of Dar es Salaam, kritisch anmerkt: „So you hear ‚women should just be like flowers, should just look beautiful““

(Interview Jokate Mwegelo). Die (tägliche) Beschäftigung von Mittelklasse-Frauen in Dar es Salaam scheint nun darin zu bestehen, sich und ihre Familie in ‚gepflegter‘ Form, verkörpert in der *light beauty*, zu repräsentieren, was bestimmte Schönheitspraktiken wie beispielsweise Hautbleichen impliziert. Dadurch ‚verblassen‘ all jene reproduktiven Arbeiten, die zum Erhalt dieser Haushalte benötigt werden: Sichtbar ist primär die ‚produktive‘ Tätigkeit der Ehemänner oder Partner und die Verkörperung der sozio-ökonomischen Situation des jeweiligen Haushaltes durch die ‚angemessene Schönheit‘ ihrer Ehefrauen oder Partnerinnen. Der im theoretischen Teil angesprochene Domestizierungskult erscheint daher mit neuen ‚Gesichtern‘. Ähnlich dem viktorianischen bürgerlichen Haushalt des 19. Jahrhunderts (McClintock 1995: 162f) wird der tansanische Mittelklasse-Haushalt zum Ort der Inszenierung ‚bürgerlicher Reinheit‘, Hautbleichen zur (selbst-)domestizierenden Körperpraxis, in dessen Zentrum der weibliche, helle Mittelklasse-Körper als Repräsentationssymbol des Haushaltes steht (Fritsch 2011: 92-95).

Doch stellt die *light beauty* nicht nur eine Reproduktion bestehender, vergeschlechtlicher und rassialisierender Schönheitskonstruktionen dar, vielmehr können auch Formen der Aneignung ausgemacht werden. Da die *light beauty* die *white beauty*, die weiße bürgerliche westliche Haus- und Ehefrau, abgelöst hat, kann sie auch als Subversion gegenüber Weißsein als Norm angesehen werden. Um diese subversiven Momente herauszustreichen, möchte ich im Folgenden eine queere und dekolonisierende Perspektive auf Hautbleichen und die *light beauty* einnehmen.

4.2 Hautbleichen dekolonisierend lesen

„I want to hypothesise that the construction of whiteness, the way it has developed, it has been africanised.“ (Interview Chachage)

„I want to have a chocolate colour, it’s not black and not white.“ (Interview Janet)

In den Interviews ist oft nicht klar, ob die angestrebte Hautfarbe *maji ya kunde* nun zu Weißsein oder Schwarzsein zu zählen ist. Wörtlich übersetzt bezeichnet der Begriff das Wasser beim Kochen von Augenbohnen, erläutern Hadija und Amina. Er grenzt sich klar zu weiß, *mweupe*, und

schwarz, *mweusi*, ab, wie es Janet im obigen Zitat ausdrückt. Hellsein erscheint nun als eine Form rassialisierter Hybridität, da es weder Weißsein noch Schwarzsein zugeordnet werden kann. Doch wird in vielen Interviews auch eine Rückkoppelung von Hellsein an Schwarzsein vollzogen, wie beispielsweise in folgender Aussage von Haifa: „*Wazungu*⁵ are very white. *Arabs and Indians*⁶ have this kind of whiteness, yellowish. This one is more beautiful. People bleach in order to become like them“. Die *light beauty* wird dabei klar von einem Weißsein wie dem meinem abgegrenzt, wodurch es – so Chambi Chachage, Afrikawissenschaftler, Journalist und Policy-Berater, im obigen Zitat – ‚afrikanisiert‘ worden sei. Das ‚Afrikanisch-Sein‘ wird in vielen Interviews betont. So stellt Mary, 30-jährige selbstständige Verkäuferin von Telefonwertkarten, folgende rhetorische Frage: „Isn’t our origin black as your origin is white?“. Afrikanisch-Sein impliziere demnach Schwarzsein, jedoch, so fügt Mary im selben Interview an, destabilisiere Hautbleichen diesen ‚Ursprung‘ auch: „I leave my origin a bit“.

Hellsein im Sinne rassialisierter Hybridität scheint nun nicht nur Weißsein, sondern auch Schwarzsein in Frage zu stellen. Mary zufolge distanzieren sie sich durch Hautbleichen von ihrem ‚rassialisierten afrikanischen Ursprung‘, weil sie weiß werde: „It makes you white. You lose your own skin colour, it changes you. You start being white“. Aus einer postkolonialen, queeren Perspektive geraten De-Essentialisierungen von Weißsein und Schwarzsein in den Blick. Denn die Haut als ontologische ‚Essenz‘ rassialisierter Identität wird durch Hautbleichen, das die Synthese von Melanin verhindert, unterwandert (Mire 2000). Starkes Hautbleichen kann sogar einen ‚rassialisierten Wechsel‘ implizieren, oder wie es Alice und Brenda ausdrücken: „If she uses it [referring to a bleaching product; Anm. KF] too much, she will be like you“.

Doch werden in den Interviews auch immer wieder die angeblichen Grenzen rassialisierter Transgressionen angeführt. Infolgedessen wird oft zwischen ‚natürlichem Weißsein‘ und ‚künstlichem Weißsein‘ unterschieden. So erklärt Janet: „Like a *mzungu*, Arab or Indian, their whiteness is known. You know, like you, you are all right everywhere. But a black person who bleaches herself, there are differences“. Als ‚Natürlichkeitskriterium‘ werden von vielen Interviewten die Finger- und Zehenknorpel erwähnt, die sich nicht oder schwer bleichen ließen und an denen deshalb die ‚Künstlichkeit‘ erkennbar sei. In diesem Sinne ist eine ‚Renaturalisie-

„rassialisierter Körper“ zu beobachten, wodurch ‚natürliches Hellsein‘, vor allem jenes von Tansanier_innen ‚arabischer Herkunft‘, zum ultimativen Ideal auserkoren wird (Fritsch 2011: 121). Doch wird genau diese Unterscheidung zwischen angeblich ‚natürlichem‘ und ‚künstlichem Hellsein‘ auch unterwandert.

Die Praxis des Hautbleichens ist für viele Interviewte mit der Erfahrung von Hautschäden verbunden sowie Reaktionen der Umgebung, die ihnen zeigen, am ‚natürlichen Hellsein‘ gescheitert zu sein. Um keine Nebenwirkungen davon zu tragen, und um, wie es von Haifa betont wird, ‚natürlich hell‘ zu wirken, hat sich in bestimmten Milieus ein spezifischer Umgang mit Hautbleichen entwickelt, der als ‚gemäßigt‘ beschrieben werden kann. Hadija und Amina ist es im Gegensatz dazu eher egal, ob ihr Hellsein als ‚künstlich‘ wahrgenommen wird, Hauptsache, sie werden als ‚schön‘ empfunden. In einigen Interviews wurden Familienmitglieder, vor allem Eltern, als Gegner_innen von Hautbleichen angesprochen. Partner werden meist als Befürworter angegeben, wobei Brenda wiederum die kritische Haltung ihres Ehemannes gegenüber Hautbleichen betont. Viele der interviewten Frauen bekräftigen allerdings, dass das Bleichen ihre ‚eigenständige Entscheidung‘ sei, unabhängig davon, wie dies in ihrer Umgebung diskutiert werde (Fritsch 2011: 118-127).

Formen der Aneignung von Hautbleichen und der *light beauty* werden deutlich, wenn im Sinne einer *race-ing stylization technology* Hautbleichen „white looks‘ on black bodies“ cremt (Tate 2010: 200). Mit Homi K. Bhabha (1994: 85) kann dies als Mimikry verstanden werden, wobei es sich nicht um Prozesse der ‚reinen‘ Imitation handelt, sondern um eine Dezentrierung von „white beauty as iconic“ (Tate 2010: 201). Statt *passing as white* „[s]he is not passing for anything but herself, a Black woman“ (ebd.: 205). Hautbleichen kann somit ein dekolonisierendes Potenzial zugeschrieben werden, denn es geht, so Tate (ebd.: 205), darum, „different versionings of Black“ (ebd.: 205) zu ‚sein‘, zu verkörpern. Dabei handle es sich jedoch nicht um eine Re-Essentialisierung solchen Schwarzseins, schließlich würde das als Anders wahrgenommene durch nicht-weiße Körper angeeignet, wodurch angebliche Natürlichkeit durchbrochen werde (ebd.: 206).

Hautbleichen unterwandert somit die angeblich ‚natürliche Essenz‘ rassialisierten *Embodiments* und ‚künstliches‘ Bleichen soll ‚natürliches Hellsein‘ hervorbringen. Doch ist diese ‚Natürlichkeit‘ stetig davon

‚bedroht‘, als ‚künstlich‘ entlarvt zu werden – Hadija und Amina bestehen sogar nicht mehr auf einer angeblichen ‚Natürlichkeit‘ ihres Hellseins. Die Produktion von Hellsein als Form rassialisierten *Embodiments* wird so zu einem höchst instabilen Prozess, welcher die Grenze zwischen ‚Natürlichkeit‘ und ‚Künstlichkeit‘ verschwimmen lässt und damit die Performativität rassialisierten *Embodiments* an sich verdeutlicht.

5. Conclusio: Jenseits der Schwarz-Weiß-Dichotomie

In der vorangegangenen Analyse wurde Hautbleichen als performative Körperpraxis herausgearbeitet und dabei nicht nur die Reproduktion weißer Hegemonie analysiert, vielmehr auch subversive Momente in den (dekolonisierenden) Blick genommen. Gezeigt wurde einerseits, wie Hautbleichen speziell für Mittelklasse-Frauen in Dar es Salaam als eine Form von *Passing* fungiert und im Sinne einer konsumierenden Praxis über die *light beauty* ein sozialer Aufstieg möglich erscheint, der Teilhabe am ‚modernen, zivilisierten und entwickelten‘ Stadtleben verspricht. Andererseits hat eine dekolonisierende Perspektive subversive Momente von Hautbleichen gegenüber Weißsein als Norm aufgezeigt, vor allem durch Prozesse der Aneignung der *light beauty* vonseiten der interviewten Frauen. Hautbleichen kann demnach teilweise als dekolonisierende Körperpraxis begriffen werden. Dabei wurden die Momente angeblichen Scheiterns von *Passing* hervorgehoben, wodurch Möglichkeiten der Dezentrierung von Weißsein als Norm sowie ein Raum für andere Formen schwarzer Subjektivierung entstehen können.

Eine Rückbindung von Hautbleichen an Schwarzsein bedeutet jedoch nicht eine Renaturalisierung letzterer, vielmehr wird eben diese durch Hautbleichen herausgefordert. Zum einen wird die Haut als zentrales rassialisiertes Merkmal de-essentialisiert, zum anderen werden ‚weiße Looks‘ auf schwarzen Körpern performativ hervorgebracht, wodurch die Natürlichkeit sowohl von Schwarzsein als auch Weißsein in Frage gestellt wird. Hautbleichen ermöglicht somit, angeblich fixierte rassialisierte Grenzen entlang der Schwarz-Weiß-Dichotomie zu übertreten und bisher nicht wahrgenommene und spürbare Formen rassialisierten *Embodiments* zu eröffnen. Oder, wie es Butler hinsichtlich des Verhältnisses von Körper und Norm besch-

reibt: „As a consequence of being in the mode of becoming, and in always living with the constitutive possibility of becoming otherwise, the body is that which can occupy the norm in myriad ways, exceed the norm, rework the norm, and expose realities to which we thought we were confined as open to transformation“ (Butler 2004: 217).

- 1 Ich benutze den Begriff ‚nicht-weiß‘, außer es handelt sich um eine explizite ‚schwarze Subjektivierungsform‘, um auf die vielen nicht-weißen Positionen aufmerksam zu machen (Hacker 2005: 14f). Darüber hinaus setze ich die Begriffe ‚Weißsein‘, ‚Schwarzsein‘, ‚Nicht-Weißsein‘ und ‚Hellsein‘ nicht unter Anführungszeichen oder kursiv, wie des Öfteren üblich, um deren Konstruktionscharakter zu verdeutlichen. Vielmehr sehe ich jegliche Kategorien, sprich auch ‚Geschlecht‘, ‚Sexualität‘ etc., als konstruiert an, infolgedessen generell auf Anführungszeichen, mit einer Ausnahme beim Begriff der ‚Rasse‘, verzichtet wurde.
- 2 Mit der Ausnahme von Mai Martha, einer bekannten TV-Moderatorin, wurden alle Namen der interviewten Frauen, die hautbleichende Produkte verwenden, geändert, infolgedessen nur Vornamen als Synonyme angeführt werden. Manche der Interviewpartnerinnen werden gemeinsam angeführt, da sie zusammen interviewt wurden.
- 3 Daher habe ich die bleichende Person in den Interviews auch immer als weiblich übersetzt, obwohl Swahili in dieser Hinsicht kein Geschlecht kennt.
- 4 Ich bin mir der Problematik einer Rassialisierung meinerseits aufgrund einer vorherigen Eingrenzung der Interviewpartnerinnen auf ‚tansanische schwarze Mittelklasse-Frauen‘ bewusst. Meinem (weißen) Blick soll durch die verschiedenen Eigenwahrnehmungen vonseiten der interviewten Frauen auf ihre jeweiligen rassialisierten Positionen entgegen gewirkt werden.
- 5 Der Begriff *mzungu* (*wazungu* im Plural) galt ursprünglich Europäer_innen. Mittlerweile wird er allgemein für Menschen aus dem globalen Norden verwendet.
- 6 Die Begriffe *Arabs* and *Indians* wurden sinngemäß von den Swahili-Begriffen *wahindi* und *waarabu* übersetzt. Dabei handelt es sich um Bezeichnungen für Tansanier_innen, die Teil der ‚indischen‘ oder ‚arabischen Diaspora‘ in Tansania sind.

Literatur

- Austin, John L. (1972): Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart: Reclam.
- Bhabha, Homi K. (1994): The location of culture. New York/London: Routledge.
- Bordo, Susan (1999): Feminism, Foucault and the politics of the body. In: Shildrick, Margrit/Price, Janet (Hg.): Feminist Theory and The Body. A Reader. Edinburgh: Edinburgh University Press, 246-257.

- Butler, Judith (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin: Berlin.
- Butler, Judith (1997): *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith (2004): *Undoing Gender*. New York/London: Routledge.
- Burgess, Thomas (2002): *Cinema, Bell Bottoms, and Miniskirts: Struggles over Youth and Citizenship in Revolutionary Zanzibar*. In: *The International Journal of African Historical Studies* 35 (2/3), 287-313.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Of Mimicry and (Wo)man: Desiring Whiteness in Postcolonialism*. In: Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast, 318-337.
- Derrida, Jaques (1988): *Signatur Ereignis Kontext*. In: Engelmann, Peter (Hg.): *Randgänge der Philosophie. Jaques Derrida*. Wien: Passagen, 291-362.
- Davis, Kathy (1995): *Reshaping the female body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*. New York: Routledge.
- Davis, Kathy (2003): *Surgical Passing: Or Why Michael Jackson's Nose Makes ,us' Uneasy*. In: *Feminist Theory* 4 (1), 74-92.
- Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Fritsch, Katharina (2011): *Enlightening Tanzania. An analysis of power relations using case studies of Tanzanian women bleaching their skin*. Diplomarbeit am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien.
- Foucault, Michel (1988): *Technologies of the Self*. In: Martin, Luther H./Gutman, Huck/Hutton, Patrick H. (Hg.): *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Cambridge: University of Massachusetts Press, 16-49.
- Foucault, Michel (2003 [1976]): *The society must be defended. Lecture of march 17th*. In: Bertani, Mauro/Fontana, Alessandro (Hg.): *Michel Foucault. The society must be defended. Lectures at the Collège de France 1975–1976*. New York: Picador, 239-265.
- Foucault, Michel (2005): *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermann, Friederike (2008): *Der homo oeconomicus und das Andere. Hegemonie, Identität und Emanzipation*. Baden-Baden: Nomos.
- Hacker, Hanna (2005): *Nicht Weiß Weiß Nicht: Überschneidungen zwischen Critical Whiteness Studies und feministischer Theorie*. In: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 16 (2), 13-27.
- Hacker, Hanna (2012): *Queer Entwickeln. Feministische und postkoloniale Analysen*. Wien: Mandelbaum.
- Hall, Stuart (1997): *The Local and the Global. Globalization and Ethnicity*. In: McClintock, Anne/Mufti, Amir/Shohat, Ella (Hg.): *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 173-187.
- Hall, Stuart (2001): *The Spectacle of the ,Other'*. In: Wetherell, Margaret Taylor/Yates, Simon J. (Hg.): *Discourse Theory and Practice. A Reader*. London/New Delhi: Sage, 324-343.

- Hanke, Christine (2006): Diskursanalyse zwischen Regelmäßigkeiten und Ereignishaftem – am Beispiel einer Rassenanthropologie um 1900. In: Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse Bd. 1. Theorien und Methoden. Opladen: Leske & Budrich, 97-118.
- Hirschauer, Stefan (2008): Körper macht Wissen – Für eine Somatisierung des Wissensbegriffs. In: Rehberg, Karl-Siebert (Hg.): Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel. Bd. II. Frankfurt am Main: Campus, 974-984.
- hooks, bell (1994): Black looks: Popkultur – Medien – Rassismus. Boston: South End Press.
- Ivaska, Andrew M. (2005): Of Students, „Nizers“, and a Struggle over Youth: Tanzania’s 1966 National Service Crisis, In: Africa Today 51 (3), 83-107.
- Lewis, Kelly M./Robkin, Navit/Gaska, Karie/Njoki, Lillian Carol (2011): Investigating Motivations for Women’s Skin Bleaching in Tanzania. In: Psychology of Women Quarterly 35 (1), 29-37.
- Lindsey, Treva B. (2011): Black No More: Skin Bleaching and the Emergence of New Negro Womanhood Beauty Culture. In: Journal of Pan African Studies 4 (4), 97-116.
- Lorey, Isabell (2007): Weißsein und Immunisierung. Zur Unterscheidung zwischen Norm und Normalisierung. <http://translate.eipcp.net/strands/03/lorey-strandsorde>, 10.7.2012.
- McClintock, Anne (1995): Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context. New York/London: Routledge.
- Mire, Amina (2000): Skin Bleaching: Poison, beauty: Power and the Politics of the Colour Line. In: Resources for Feminist Research 28 (3-4). <http://www.biomed-search.com/article/Skin-Bleaching-Poison-Beauty-Power/81220829.html>, 10.3.2013.
- Nchimbi, Rehema Jonathan (2005): Women’s beauty in the history of Tanzania. Doctoral thesis, University of Cape Town.
- Peterson, Spike V. (2003): A critical rewriting of global political economy. Integrating reproductive, productive and virtual economies. London: Routledge.
- Pierre, Jemima (2008): ‚I like your colour!‘ Skin bleaching and geographies of race in urban Ghana. In: feminist review 90 (1), 9-29.
- Prah, Kwesi Kwaa (2006): The African Nation. The State of the Nation. Cape Town: The Centre for Advanced Studies of African Society.
- Rottenberg, Catherine (2003): Passing: Race, Identification, and Desire. In: Criticism 45 (4), 435-452.
- Tate, Shirley Anne (2010): Not all the Women Want to be White: Decolonizing Beauty Studies. In: Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Boatca, Manuela/Costa, Sérgio (Hg.): Decolonizing European Sociology Transdisciplinary Approaches. Farnham: Ashgate, 195-201.

- Thomas, Lynn M. (2009): Skin Lighteners in South Africa. Transnational Entanglements and Technologies of the Self. In: Nakano Glenn, Evelyn (Hg.): Shades of Difference: Why Skin Color Matters. Palo Alto: Stanford University Press, 188-283.
- Walgenbach, Katharina (2005): „Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur“. Koloniale Diskurse über Geschlecht, „Rasse“ und Klasse im Kaiserreich. Frankfurt am Main: Campus.
- Walgenbach, Katharina/Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Antje/Palm, Kertin (Hg., 2007): Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. Opladen: Budrich.

Interviews

- Alice and Brenda: Hausangestellte, Dar es Salaam, August 2010.
- Chambi Chachage: Afrikawissenschaftler, freier Journalist und Policy-Berater, Dar es Salaam, August 2010.
- Erich Leitner: Leiter der Gesellschaft Österreichischer Chemiker Wien, Wien, Oktober 2010.
- Fred Maisaga: Arzt, tätig in einem Kosmetikmarkt, Dar es Salaam, August 2010.
- Glory: Barkeeperin, Dar es Salaam, September 2010.
- Hadija und Amina: selbstständige Kleiderverkäuferin, Dar es Salaam, August 2010.
- Haifa: selbstständige Kleiderverkäuferin, Dar es Salaam, September 2010.
- Janet: Frisörin, Dar es Salaam, September 2010.
- Jokate Mwegelo: Politikwissenschaftsstudentin an der University of Dar es Salaam, Dar es Salaam, August 2010.
- Mai Martha: TV-Moderatorin, Kosmetikverkäuferin, Dar es Salaam, September 2010.
- Mary: selbstständige Verkäuferin von Telefonwertkarten, Dar es Salaam, September 2010.
- Richard: Kosmetikhändler, Dar es Salaam, September 2010.

Abstracts

Die Körperpraxis des Hautbleichens wird in den letzten Jahren vermehrt wissenschaftlich sowie medial diskutiert. Unter Bezugnahme auf queere und postkoloniale Konzepte von Performativität nehme ich in diesem Beitrag eine dekolonisierende Perspektive ein. Auf der Basis von Interviews mit tansanischen Mittelklasse-Frauen aus Dar es Salaam wird Hautbleichen in einem Spannungsfeld situiert. Zum einen wird, unter Bezugnahme auf die Konzepte des Waren-Rassismus und *Passing*, eine Reproduktion bestehender Ungleichheiten entlang der Kategorien ‚Rasse‘, Klasse und Geschlecht nachgezeichnet. Zum anderen wird das Potenzial zur Destabilisierung derzeitiger Konstruktionen von Weißsein und Schwarzsein – verkörpert in der *light beauty* – aufgezeigt.

In recent years, discussions on the bodily practice of skin bleaching have increased within the medial and scientific area. Drawing, in this essay, on queer and postcolonial concepts of performativity, I put a decolonising perspective on this bodily practice. Based on interviews with Tanzanian middle-class women from Dar es Salaam bleaching their skin, I situate the practice within a specific area of conflict: between the reproduction of existing hierarchies along the categories of race, class and gender in the sense of commodity racism and passing on the one hand, and its potential in destabilising current constructions of whiteness and blackness, as embodied in the concept of light beauty, on the other.

Katharina Fritsch

Institut für Soziologie, Institut für Höhere Studien, Wien

fritsch@ihs.ac.at