

MARIA LÖNN

Den brutna vithetens opacitet

Om femininitetens renhet och färgskala

”HUR SMINKAR DU DIG?”

Frågan får mig att blossa samtidigt som jag ställer den. Den ryska vita modekvinnan i 30-årsåldern blänger avmätt tillbaka, avvaktar med svar och ger sin röda klos kanter en taktill granskning med fingret. Pausen skapar en explosiv stämning, vilken förhöjs i takt med att det tjusiga varuhuset GUM i Moskva (där vi dricker rosa te) beslutat att låta den ryska balettkompositören Pjotr Tjajkovskijs *Slavisk marsch* fungera som bakgrundsmusik.

Простите, я не поняла? [”Förlåt, vad sa du?”], svarar hon till slut. Min centrala impuls är att lägga band på mig, byta riktning och ställa en fråga som kan upplevas svara mot hennes universitetsbildning. Jag hade inte övervägt riskerna med en sådan fråga. Anledning till mötet var att diskutera de fiktiva gränserna mellan det geografiska öst och väst, samt vithetens estetik. Skulle den uppretade modekändisen nu anklaga mig för att ha lockat dit henne på falska grunder? Nervsvagt sväljer jag mitt rosa te, övertygad om att följa sminket ner till underjorden. Jag misstänker nämligen att sminket, maskerat i fåfänga, inte bara är förbehållen frågor om feministiskt medvetandegörande, eller bor i *ELLE* – utan också fungerar som ett privilegierat exempel på hur olika former av vithet, eller snarare vit femininitet, blir manifesta. Jag tror att vit-

het krupit in i sminket, och i kraft av sin egen osynlighet är det något som upprättar genus, klass- och rasmässiga gränser och hierarkier, även inom gränserna för vithet.

Den uppretade modekändisen är en av de ryska kvinnorna boende i Moskva, Sankt Petersburg och Stockholm vars utsagor utgör bas för mitt pågående avhandlingsprojekt som behandlar den vita femininitets estetik, sinnlighet och temporalitet. Med fokus på rysk femininitet försöker projektet, genom intervjuer, utreda genom vilka villkor eller egenskaper vitheten blir manifest på olika lokaliteter och vad det får för konsekvenser när dessa "vita egenskaper" (exempelvis förnuft och rationalitet, egenskaper som i regel tillskrivs vita män i mycket högre grad än vita kvinnor) på olika sätt antas vara otillräckliga eller rent av saknas på vita kroppar. Projektet försöker förstå hur dessa egenskaper blir sinnligt framträdande med doften, känslan och synen som primära sensoriska exempel. Avhandlingen tar avstamp i hur den hur den imaginära ryska vita femininiteten – i Sverige – får statuera exempel på en tvetydlig, översvallande och daterad vithet. Denna figur som ibland tycks avbryta rasifierade vanor och estetik och fungerar därmed som en distraktion för lokala regler kring vithet. Konsekvenserna gör att hon blir slipprig, skev och oklar och hamnar i släktskap med skeva former av femininitet. Artikeln kommer således att vägledas av empiri i form av insamlade intervjuer med ryska kvinnor från de ovan nämnda lokaliteterna. Genom sminket, som ockuperar en central plats i den rasifierade inbillningen, kommer jag i den här artikeln att försöka skissera fram en nymaterialistisk och somateknisk process av vithet och femininitet, där kroppsligheten är social och teknisk. Jag vill sätta sminket i rörelse genom att undersöka hur olika sminkpraktiker hjälper till att definiera hur kroppar blir moraliserade som artificiella eller beröms för att vara "naturliga" på olika platser och hur vithet därmed underkänns eller godkänns. I artikeln görs en inzoomning på hur den vita femininiteten hänger ihop med koncept som renhet, modernitet och västerländskhet som alltid redan är effekter av somatekniska praktiker och har rasmässigt problematiska dimensioner. På så vis vill jag öppna för ett tänkande kring smink som överbryggar det materiella och det immateriella, det mänskliga och det

icke-mänskliga och ett samexisterande mellan människor och föremål. I den kritiska vithetsteorins anda är jag fostrad att formulera en kritisk självlokalisering för vithet som bygger på en allians med den antirasistiska och antikoloniala rörelsen och icke-vita subjekt.

Men innan vi kastar oss dit kan det vara behjälpligt att se över mitt projekt, såväl som mina informanter, vars utsagor kommer att vägleda artikeln.

Modebloggslockande

Det är, som ovan framkommit, mitt pågående avhandlingsprojekt som skänkt mig motiv att söka upp dessa modessubjektiviteter vilka för tillfället består av runt tjugo kvinnor boende i Stockholm, Sankt Petersburg och Moskva. De är samtliga mellan 20 och 36 år och är därmed födda före eller efter Sovjetunionens fall 1991. Det sovjetiska minnet är subjektivt, vilket gör att informanternas utsagor skiljer sig beroende på om de har, eller inte har, upplevt denna direkta transformering. Trots det lever samtliga i sviterna av de ekonomiska och politiska förändringar som följer av att de postsocialistiska nationerna genomgår en process av nyliberal globalisering. Svaren varierade även utifrån deras geografiska placeringar och klassmässiga situationer, liksom deras utsagor om sexualitet skiljer sig beroende på deras upplevda begärshorisont. Utöver intervjuer har de släpat med mig till tjugusiga affärer och, av informanterna att döma, illaluktande marknader eller eleganta modesammanhang. De har även besökt mig i Stockholm och fått mig att visa detsamma i Stockholm. Flerparten av informanterna har modebloggar där de medvetet demokratiserar, deltar och artikulerar kollektiva modediskurser och gör bildbloggen till centrum för det sociala livet. Med det sagt, säger jag inte att avhandlingens uppmärksamhet är investerad i bloggen. Bloggarna, som jag funnit genom internet, har i stället fungerat som ett medel för mig att finna, adressera och locka till mig främlingar som kunnat möjliggöra en avhandling vars huvudfrågor annars är svåra att besvara i ett stort land där jag tidigare vare sig känt en själ eller satt min fot. Några år in i avhandlingens arbete och efter åtskilliga besök, upphörde "blogg-fiskandet" som mitt primära sätt att komma i kontakt med

nya informanter. Modebloggarna cirkulerade i varandras medvetande och genom delade virtuella "taste communities" (Blakley 2001) lät de mig veta om det fanns modessubjektiviteter som jag "missat". Eftersom modebloggarna stundtals lätit mig pryda deras modebloggar, hände det även att andra modebloggare tog kontakt direkt med mig för möten. De som kontaktad mig, har försäkrat ett viktigt tema för avhandlingen, det vill säga, ett begär hos dem som aspirerar på, eller orienterar sig mot, vad som förstås som det geografiska väst, samtidigt som avhandlingen har bekräftat deras begär – att bli upptagen av det geografiska väst, till vilket Skandinavien räknas. Vi har därmed mättat varandras behov. Även om bloggarna författades på ryska, var språket på våra möten alltid engelska. Det ska inte ses som intäkt för att alla mina informanter tillhör en socioekonomisk medelklass, eftersom utbildning inte är ett kvitto för ekonomisk medelklass i Ryssland.

Det kan också vara centralt att informera om varför mina informanter består av modessubjektiviteter. Då ett av avhandlingens primära teman är vithetens temporala villkor, har jag lätit mode fungera som ett sensoriskt och materiellt manifesterande av tid (exempelvis hur kläder ser ut, känns och luktar, och hur detta är förbundet med idéer om det "moderna" eller "civiliserade"). Det här är för att modets hjärta inbegriper frågan om tid – om hur det "nya" sättet att leva förkastar det "gamla". Mode fungerar därmed, menar jag, som en materialisering av olika temporala troper eller scheman. Således låter jag temporala dimensioner och fantasier om femininitet förkroppsligas och medieras genom mode. Genom att analysera modets temporala status, är det, anser jag, möjligt att urskilja större ideologier kring temporalitet och fantasmer om modernitet.

Femininitet som feministisk distraktion

Jag vet varför jag rodnar åt frågan. Även om jag inbillar mig att smink är en av de viktigaste markörerna för en ekonomisk fostran i kön och femininitet förefaller intresset synnerligen inadekvat för ett feministiskt projekt. Jag har i årtal undersökt kritiken av mina egna förehavanden med smink och femininitet och legitimera dem genom att hävda att det

är ett fritt val – det här är mitt sätt att uppleva mig som fri. En utsaga som attraherar feministiska grundvärden, men vars frihetsanspråk anklagas för bristande medvetande av dem som är upptagna med att tvätta sina händer rena från femininitet. Feminister har en lång tradition av att situera skönhetspraktiker i politiska kontexter. Trots feminismens motvilja mot att skylla på enskilda subjekt och individuella kvinnor, framträder ändå en tendens att underkänna sådana praktiker som ett resultat av manipulationer från en skönhetskultur som lyckats lura kvinnor utan kritiskt medvetande. I en könad ordning är skönhet förbundet med konstruktionen av femininitet, där de flesta kropparna behandlas som underlägsna och i konstant behov av förbättring. Detta framkallar en olust mot att attribuera agens till olika former av skönhetspraktiker också i samtida debatter, även om dessa nu strids i mer ljummen temperatur. Skönhet ska dock förstås som en subjektiv företeelse – att den ens skönhet är den andres fulhet, exempelvis anser somliga att ett sminkat ansikte är vackert och tilldragande, en annan att ett sminkat ansikte är fult och fränstötande.

Det finns feministiska forskare som menar att femininitetens materiella uttryck alltid är påtvingade, passiva och förrädiska inslag i kvinnors subjektivitet. Radikalfeministen Sandra Bartky (1990), lutad mot Michel Foucaults situering av kroppsliga praktiker i disciplinära och normaliserade, diskursiva regimer, menade att femininitet ligger som ett hinder mellan frihet och kvinnan eftersom all form av femininitet är en frukt av en patriarkal fantasi. Kvinnors deltagande i praktiker av kroppsförändring är alltid en del av produktionen av den fogliga kroppen. Och visst finns det uttryck av femininitet som är illa åtgångna och som kommer med höga pris vad gäller sexualisering, men frågan är också mer komplicerad än så. Kritiska femininitetsforskare, som Ulrika Dahl (2013a; 2013b) och Maria Margareta Österholm (2012) som tröttnat på parafrasen att femininiteten är banditen i feministiska projekt, har framfört betydelsen av att hålla flera sanningar i huvudet, att frigöra begreppet och hitta nya avenyer för att förstå femininitet.

Det finns olika strömningar inom de kritiska förståelserna av femininitet, kropp och skönhet som frikopplar femininitetens uttryck från

tvång och passivitet. Ett populärt tema är hur kropp och utseende är centrala mekanismer genom vilken subjektet blir kategoriserade, bekräftade eller underkända av andra. Kroppens så kallade dekorationer, som smink och kläder, har använts för att förstå köns-, ras- och klasskillnader och hur de symboliskt och materiellt tillämpats och opererat genom diskurser av makt, disciplin och motstånd (Grabham 2009, 63). Kvinnors kläd- och femininitetspraktiker har bland annat fungerat som gränsdragare i frågan om nationell identitet och nationella karaktärer. Kulturgeografen Katarina Mattsson (2006) menar exempelvis att femininitet skrivs in större berättelser om nationen och dess framtid. Vit skönhet och femininitet har i Sverige använts som ett sätt att upp-
rätta den moderna nationen. Femmeteoretikern och kulturanthropologen Dahl har försökt avvärja attacken mot queer femininitet som något passivt och ytligt. Detta genom att bland annat uppvisa hur queer femininitet inte bara är parodisk, utan också i ständigt görande tillsammans med en rad teknologier, som bland annat är rasifierade. Blont hår är exempelvis inskrivet i rad fantasier om tillhörighet, nationer, tider och gränser (Dahl 2013b).

Tidigare forskning visar också hur det materiella utövandet av skönhet och femininitet opererar dubbelsidigt – som ett utslag både av ofrihet och av agens (Davis 2003). Genusvetaren och sociologen Maxine Leeds Craig (2006) skriver att skönhetsfantasier mässtrar de som hamnat utanför den lokala skönhetsdiskursen, samtidigt som en ”skönhetstransformation” kan fungera som en form av subjektivering. Iscensättandet av normativ skönhet kan fungera som en tillfällig lösning på de konsekvenser som drabbar subjekt som står utanför en vit medelklassfemininitet (Craig 2006). Arbetarklasskvinnor, vita som icke-vita, kan göra anspråk på uttryck av respektabilitet förbundet med vita medelklasskvinnor för att (tillfälligt) undvika disciplinära underkännanden. Den feministiska sociologen Beverley Skeggs (2000) är mindre hoppfull och menar att de, i likhet med andra kvinnor, alltid redan är dömda att misslyckas eftersom femininitetens villkor alltid är omöjliga att uppnå.

Vad gäller medel för femininitet, så har även smink fått sin beskärda del av forskningen. Filmvetaren Therése Andersson (2006) diskuterar

hur användandet av smink under 1920- och 1930-talen hjälpte till att strukturera kvinnors självständighet och frigörelse, men fungerade liksom kaledones som medel för rasmässig inbillning och fysionomi, i och med att inre egenskaper antogs återspeglas i det yttre. Även historikern Kathy Peiss (2002) har skrivit om sminkets förhållande till ras- och nationsmässiga konstitueringar, där amerikanska sminkföretag exporterade smink genom att lansera en naturlig ungdomligt frisk skönhet som förkroppsligande (sexuell) frihet, demokrati och modernitet. För att denna fantasi skulle passera och vara säljbar runt om i världen och inom de nationella symboliska, sociala och kulturella reglerna för hur "detta ser ut" översattes figuren lokalt (exempelvis blond, vit kvinna iförd haremskläder).

Vad jag försöker skissera här är alltså hur kropp och skönhet varit ett omstritt och belastat tema i feministiska kontexter. Modeforskaren Pamela Church Gibson (2014, 202) som skrivit om mode och feminism menar att, "the idea of 'empowerment' through dress and sexuality has become highly divisive for feminism; it seems to foster existing generational conflict and to provoke further tensions".

Ett argument för att nyansera kritiken att femininitet (och skönhet) och dess medel representerar en orubblig fåfänga, är sålunda dess betydelse för genus-, ras- och klassmässiga gränser. Den här artikeln är i linje med en sådan tanketradition och föreslår att ett motiv för att undersöka femininitetens materialiteter och praktiker (smink och skönhet) är dess prassel med vithetens process och görande. Innan jag låter mina informanter vägleda artikelns uppdrag, vill jag först göra ett nedslag i vithetens somatekniska kunskaper och (o)markerade status, för att visa på betydelsen att undersöka dess dynamiska struktur, politiska valuta och dess privilegierade status i vardagen.

Rasifierad blick och somateknisk vithet

Vithetsforskaren Ruth Frankenberg (1993) menar att vit femininitet ockuperar den orörda, universella och tomma positionen, vilken hålls för att vara rasmässigt omarkerad. En lång rad kritiska ras- och -vithetsforskare har på olika sätt visat, och teoretiserat kring, hur vithet

levs och uppträder, och att den är långt ifrån orörd. "Whiteness is only invisible to those who inhabit it", som den postkoloniala, feministiska teoretikern Sara Ahmed (2012, 35) har påpekat. Vithet återinför dolda ontologiska¹ och spatiala gränser som upprätthåller vita, osagda privilegier. Vithet är därför ofta upplevd som omarkerad av många vita subjekt – ofta privilegierade medelklass med adekvata genustolkningar och smala kroppar, som inte får anledning att granska sig själva genom andras disciplinerande blickar. Den rasifierade blicken och dess "seende"² är medierad genom den rasistiska världen, vars blick fixerar somliga kroppar genom ackumulerade historiska fantasier om vad dessa kroppar betyder (som exempelvis den svarta kroppen som genom kolonialismen och slaveriet knutits till idéer om vilden, den kriminelle, den hypersexualiserade och så vidare). Det betyder att vissa kroppar är fixerade och givna i en rasistisk mall, som föregriper och företräder subjektet innan dess ankomst. Frantz Fanon skriver:

I am being dissected under white eyes, the only real eyes. I am *fixed*.
Having adjusted their microtomes, they objectively cut away slices of my reality. I am laid bare. (Fanon 1967, 116)

Vita subjekt, som har varit kreatörer till de ovan nämnda fiktionerna, har överlag erhållit privilegiet att vara mindre fixerade i andra människors rasistiska tankescheman. Men privilegiet är, menar jag, inte lika för alla former av vithet. För att vit femininitet ska bli bekräftad som vit och upprätthålla sin (fiktiva) status som omarkerad måste den följa lokala regler för vithet, vilket det krävs materiella resurser för att kunna verkställa. Transforskaren Aren Aizura (2009, 305) menar att vithet är en kroppslig teknologi och kunskap: vithet är en praktik, och som sådan uppnådd genom konkreta arbeten som måste upprepas på små sätt varje dag. Somateknik, vilket jag förstår genom Joseph Pugliese och Susan Strykers (2009) resonemang, är ett förkroppsligat och teknologiskt intrasslande där *soma* står för kropp, och teknik för teknologi, *techné*. Begreppet syftar på att uppluckra distinktionerna mellan "naturliga" och "artificiella" kroppar eftersom alla kroppar alltid redan är intrasslade och

möjliggjorda genom andra kroppar och tekniska föremål. Somateknik komplicerar på så vis gränsen för var ett förkroppsligat subjekt och ett teknologiskt objekt börjar och slutar (och därigenom skillnaden mellan att vara och att inte vara en människa). Queerteoretikern Nikki Sullivan (2009, 314) betecknar somateknik som ett, "chiasmic interdependence of soma and techné: of bodily-being (or corporealities) as always already technologized and technologies as always already enfolded". Somateknik undersöker ömsesidigheten av kroppslighet, diskurser och teknologier och aktualiserar teman som kroppslig tillblivelse, förändring och subversion samtidigt som det berör normativitetens reglering (Sullivan 2006). Kroppar är alltid förbundna i relation till det *techné* av symbolisk manipulation och modifikationspraktiker, som står till förfogande för att göra kroppen begriplig och synlig. Men det finns vissa uttryck av vit femininitet som oftare blir anklagade för att använda sig av modifikationspraktiker, som exempelvis smink, och som därigenom märker vitheten som något konstruerat – och därmed mindre hegemonisk (på sätt jag kommer att diskutera längre fram i texten). Eftersom vithet inte är något universellt eller naturligt, utan strukturerat genom temporala och rumsliga diskurser formuleras flera nyanser av vithet kopplade till kön, klass, ålder, sexualitet och geografiska platser, där vissa uttryck för vithet ses som överlägsna andra. Därför är det viktigt att teoretisera relationella, levda dimensioner av vithet och utforska komplexiteten i pågående vithet, där vissa vita former eller element gör sig skyldiga till medbrottslighet inom systematisk rasifierade kontexter, som fortsätter skänka makt och privilegium. Intentionen är därmed att "ge blicken" åt den privilegierade medelklassvitheten i Sverige, markera och se hur den – för att upprätthålla sin hegemoniska status och påstådda naturlighet – inte bara bekämpar den icke-vita andra, utan även de former av vithet som riskerar att underkänna vithetens exceptionella potential som "osedd", alltså de typer av vita kroppar som blir avvisade som opassande vita typer. Efter denna teoretiska bakgrund vill jag nu bjuda in mina informanter och avslöja vad modekändisen till slut svarade på min fråga.

Dubbeltydiga transformeringar

”Jag sminkar mig smakfullt och modernt, civiliserat.” Eteris, som hon heter, korta svar låter mig veta att hon inte har något intresse av att redogöra hur en ”civiliserad” sminkning ser ut – ett begrepp som återkommer (och redogörs för längre fram i texten) både hos henne och bland de andra informanterna, när de talar om skönhet och femininitet. I stället fortsätter hon:

[Det] finns gräsliga, *tacky*, kvinnor, som ser ut att komma från en annan tid, de kan inte avgöra vad som är tillräckligt eller vad som är lagom. Så vill ingen modern kvinna se ut, så det är väl ett exempel på hur jag *inte* sminkar mig.

Och så placerar hon sin antites, kvinnan som inte *vet* hur hon kulturenar ett modernt uttryck, den laglösa femininiteten. En påfallande likhet med den femininitet som i Sverige ligger som grund för projektet – den ryska kvinnan som oregerlig varelse omsnärjd av sexualitet och tradition. Är det samma figur? Är det en affektiv trop som reser över Östersjön? För att förstå det här placerar vi oss en stund i Stockholm där tropen först, för mig, gjorde sig synlig.

En Sankt Petersburgskvinna bosatt i Stockholm, som här kallas, Natalia har fått anledning att reflektera kring betydelsen av hennes femininitet i Stockholm, på grund av den situerade naturen hos fantasier. Natalia förklarar:

Ibland får jag en känsla av att ryska kvinnor är *för* mycket kvinnor i Sverige, som att vi blir obegripliga för svenska kvinnor eftersom de ibland verkar tro att vi alla är opererade postorderfruar, eller femtiotalshemmafruar vars största intresse i livet är barn och familj. Eller att allt vi gör är för att behaga män.

Hon upplever sig bli förbunden med en fantasi om den ryska femininiteten som ett slags hopgyttring av klass- och genusmärkta exotiserande, diskursiva påhitt, som härrör från TV-program eller bara löst prat ex-

empelvis om ”den misstänkta östereuropeiska städerskan”. Som en över-
svallande femininitet med föräldrade genusvärden – som formulerar en
artificiellt ”fixad” femininitet för män.

Figuren, den ryska, skandalösa kvinnan förekommer i diverse skämt.
Denna trop, definierad genom en avsaknad av västerländska ”egenskaper”,
har fått bära västerländska idéer om en enhetlig geografisk yta alltid ut-
anför och alltid underordnad det imaginära väst. Kvinnan från det ho-
mogena öst, har i västerländska feministiska diskurser blivit tolkad som
förkroppsligandet av en tradition tillhörande ett patriarkalt samhälle.
Oberoende av Östeuropas geografiska och sociala hierarkier, har kvin-
nor från öst uppfattats som en enhetlig massa som väntar på att, av väst,
bli befriade från denna gråa, enhetliga plats. Magdalena Grabowska
(2012, 386) skriver: “[T]he women in post-state-socialist locations are
still overwhelmingly codified as a homogeneous group sharing universal
conditions of life under state socialism, as well as the experience of social
transformation.” En anledning till att hon underkänns är att det svenska
teckensystemet underkänner hennes genustolkning som ålderdomlig
och ”omedveten” (om hennes feministiska rättigheter). Hon förstås vara
domesticerad, bunden till hemmet och praktisera en traditionell och
daterad heterosexualitet. De ryska kvinnorna betraktas som en enhet-
lig grupp och därmed förblir deras sätt att leva och förkroppsliga olika
sociala, ekonomiska, historiska och kulturella skillnader osynliga. Att
kvinnor från öst görs homogena i väst tolkar den dekoloniala teoreti-
kern Madina Tlostanova (2010) som följderna av att den västerländska
feminismens förståelsehorisont och begreppsvärld översatts direkt till
postkommunistiska kontexter, där östeuropeiska kvinnor – genom vä-
sterländska sätt att mäta och begripa världen, tillskrivits egenskaper som
exempelvis vara otidsenliga och apolitiska, och, som sagt, lidande av
falsk medvetenhet (Suchland 2011, 850). Dessa kvinnors knutenhet till
öst tycks förse dem med givna egenskaper som fryser dem i tiden. De
blir lästa genom paradoxala och motsägelsefulla negationer: å ena sidan
en otämjd sexualitet och bristande feministisk medvetande, å andra
sidan ett fogat hemmafrusideal. Kvinnors kroppar, oberoende av deras
ekonomiska, kulturella och sociala positioner, blir därmed utnyttjade i

etniska och nationella processer av ideologisk reproduktion av det kollektiva, samt i ekonomisk och politisk kamp. Det betyder att kvinnors kroppar och praktiker används som sätt att försäkra sig om nationens ära, om dess respektabilitet. Det här kan vara en möjlig förklaring till varför ryska kvinnor sexualiseras i Sverige, alltså att det är ett sätt att både feminisera och sexualisera Ryssland för att undergräva dess anseende. Vid flertalet tillfällen har Ryssland kritiserats med just de metoderna, exempelvis genom att sminka och sexualisera bilder av Putin, i ett försök att "göra Ryssland löjligt" och därmed hans nation. Något som också kan tolkas som en kommentar till att Putin själv låter avbilda sig som hypermaskulin, hanterande en mängd olika vapen, iförd militärkläder eller med naken överkropp, till häst eller i militärfordon. När det kommer till den ryska, sexualiserade femininiteten i Sverige blir hon en förlängning av ett o-fogat land, i behov av västerländsk ordning. Konsekvenser av detta, som kan spåras hos mina informanter, är att de blir inkapslade i antaganden om hypersexualiserad femininitet.

Vid mötet med den ryska diasporan i Stockholm fann jag två tydliga företeelser. Å ena sidan de som är delaktiga i att bygga upp den ryska nationens anseende, exempelvis genom att upprätta och praktisera ryska praktiker som anses svara mot viktiga element i den ryska självbilden. Men å andra sidan finns det de som förkastar Ryssland just på grund av dessa praktiker och tillhörande sätt att organisera kön. Inom denna trop figurerar sminket som en elementär dimension. Natalia är medveten, men inte passiv inför dessa svenska ideal och konstaterar torrt:

[O]m jag ska anpassa mig och undvika denna bild, kan jag försöka sminka mig "svenskt" – vilket är rosigt och mjukt, och naturligt! Som att jag är lite skör eller oskuldsfull, eller bara frusen.

Den svenska medelklassfemininitetens krav på rosiga kinder uppnådd genom kulturella föremål som rosigt smink, kopplar vit femininitet till dygd och naturlighet.

Dygd, som sådan, är även väsentlig för den vita femininiteten i Ryssland, berättar Natalia. Men den är annorlunda formulerad. Många av

mina informanter har gjort försök att kringgå dessa antaganden om den sexualiserade femininiteten genom att bland annat praktisera ”svenska” genusrelationer och använda estetiska uttryck som inte stöder idén om ryska kvinnors sexualitet. De har adopterat, vad de tolkat som, västerländska praktiker och estetik och de säger sig också avsky Ryssland på grund av dess temporala eftersatthet i förhållande till väst. Andra har märkt att de förlorat det anseende och den medelklassrespektabilitet de hade som privilegium i Ryssland, när de rör sig i den nya kontexten.

Dasha, en trettioårig, heterosexuell kvinna från Sankt Petersburg, bosatt i Stockholm, noterade till sin förvåning att den femininitetsartikulation som bedömts som respektabel och den vithet som passerat som omarkerad i Ryssland, blev underkända i det nya teckensystemet av mening i Sverige:

Hemma [i Sankt Petersburg] är mitt smink naturligt, jag är sedd som sminkad men det är ett sådant viktigt element för kvinnor att det blir naturligt, vore jag osminkad vore det snarare ett uttryck för något onaturligt. Särskilt ögonsmink och rouge och nagellack – det är obligatoriska inslag för kvinnor. Här [i Stockholm] har jag fått kommentarer som att jag ser onaturligt eller överdrivet sminkad ut, som om jag tappat kontrollen och det är tillsägelser i all vänlighet, som om jag inte visste hur jag såg ut, som om det vore ett misstag. En kvinna sa en gång att jag såg exotisk ut och frågade om jag skulle på maskerad. Och så tittar jag på alla dessa kvinnor som anses vackra omkring mig [i Stockholm] och jag ser ju skillnaden mellan oss. De har ju nästan inget smink alls eller i alla fall inget smink som syns.

Om dygd är avgörande för framställningen av den vita medelklassfemininiteten i Ryssland, kommer den att förstås som hejdlös när den framställs i Sverige. Från att ha triumferat som den normativa vita femininitetens omärkta privilegium blev Dashas uttryck tolkade i ljuset av en ny diskurs uppfattningar om ”lämpliga” uttryckssätt. Hon fann sig själv i en översättning där hennes femininitetsför längningar störde

lokala fantasier om ordning och feministisk situering. Den andra gruppen möter fantasierna genom att i stället bli reaktiva och drömmer sig tillbaka till ett Ryssland där de ansågs vara respektabla. De gör däremot inga anspråk på att ha uppfyllt det nya teckensystemets krav med regler och praktiker, utan fortsätter att bygga relationer och praktisera, i det här fallet sminkningar, som svarar på deras lands uppfattningar och värderingar i en fortsatt konstruktion av nationen.

Det blev klart att dessa uttryck är kontextuella konfigurationer och att de uttryck som kan vara överdeterminerade av bestämda associationer, samtidigt kan bli översköjda med andra meningar när de går in i en annan ensemble. På så sätt fungerar smink här som ett flytande tecken (Barthes 1990), och när de och vi rör på oss har de också olika påverkan på oss. Denna dubbeltydighet beror på det faktum att alla signifikanta handlingar (eller strategier: att passera inom, eller protestera mot, dominantanta regler) är hindrade av tecknens instabila dimension. Partikulära former av uttryck/läsande/tolkande – även när de är tänkta att vara progressiva eller normativa – kan aldrig bli tagna för givna, eftersom vi alltid är utan garantier (Hall 1997). Även om vi vill kommunicera enighet (eller oenighet) i förhållande till bestämda hegemoniska diskurser, riskerar vi alltid att uppmuntra det vi ämnar motbevisa.

En av anledningarna till att Sankt Petersburgssminkningen ger upphov till motsättningar i Sverige är att den ger intryck av att vara något för magstarkt, något maskeradliknande, artificiellt och onaturligt, vilket gör den omöjlig att översätta och därför också kontraproduktiv. Den ryska femininiteten kan komma att förstås som ett förkroppsligande av en gränsöverskridande figuration som undslipper svenska sammanhängande ras-, klass- och sexualitetsmässiga gränser. Det är en av anledningarna till varför rysk femininitet blir tvetydlig, skev eller queer i Sverige. Den överträder helt enkelt primära instruktioner för den naturliga femininiteten.

Informantens resande gör också Skeggs (2000) varning att den vita femininiteten är oövervinnlig och ouppnåbar, även när den anpassar sig, väsentlig. Dasha förklarar vidare:

[S]å efter ett tag började jag sminka mig mindre, eller jag bytte ut min färgpalett, minskade delarna av ansiktet jag sminkade. Men då blev reaktionen plötsligt en annan när jag hälsade på mina vänner i Ryssland, som i sin tur anklagade mig för att missköta mig. Då blev jag både ovärdad och slarvig eftersom jag inte ”skötte om mig”.

Genom erfarenheten av att ha en marginaliserad position i Sverige, försöker Dasha efterlikna dess hegemoniska vita norm, och accepterar därmed det legitima i en devalverad (nedskriven) identitet i förhållande till den dominerande gruppen. Men genom de olika teckensystemens specifika krav på femininiteten, blir Dashas vita femininitet ändå underkänd på båda platserna av liknande skäl då hon anses antingen för ovärdad eller för okontrollerad för vithetens lokala regler. Hon blir därmed ett störande element i vitheten, vars primära självbild, på de båda ställena, är att vara fogad. Formen blir därmed viktigare än innehållet – även om den ryska femininiteten praktiserat de somatekniska metoderna för respektabilitet, blir de tolkade som för överdrivna i Stockholm. Och om det i Stockholm inte ska synas att respektabilitet kräver somatekniska metoder (även om det syns när detta *inte* praktiseras), ska det i Ryssland däremot tydligt synas att femininiteten försörjs.

Dasha blir därmed ett exempel på hur den klasskopplade tropen om femininitet används som ett sätt att separera den vita, naturliga, svenska, upplysta femininiteten, som artikulerat en femininitet för sin egen skull, från den översvallande ryska, som är till för män. Den laglösa femininiteten som hotar att fördunkla strålglansen av, vad medievetaren Ylva Habel (2012) kallar, den svenska vithetens exceptionalism. Detta genom hur den hotar att återuppväcka en form av femininitet, som anses sakna (feministiskt) medvetande, i sammanhang som redan har gjort sig kvitt påtvingad femininitet. ”Här gör vi oss faktiskt fina för vår egen skull!” – ett påstående som centrerar *en* begriplig form av feministisk praktik och marginaliserar eller underkänner yttringar av andra, och som således gör bara en begreppsapparat, en kontext och en förklaring giltig. Dessa negationer fungerar som ett sätt att markera västfeministernas egna självrepresentationer som en motsatsposition. Den enhetliga ryska

kvinnan blir strukturerad som den vita skandinaviska femininitetens andra och fungerar som en flexibel figur som hjälper till att säkerställa den svenska vithetens exceptionalitet.

Femininiteten och dess praktiker för social eller kulturell begriplighet, gör sålunda mänskliga och kroppsliga gränser synliga. Den skriver fram marginaler och definierar centrum, och markerar den diskursiva och imaginära skillnaden mellan svensk naturlig, men frigjord, femininitet och rysk sådan, påtvingad, överdriven och onaturlig. Det blir tydligt hur vithet bör förstås i termer av fantasm och konstruktion, och det är just som fantasm som den möjliggör underkännandet av vissa former av femininitet.

Dessa konfigurationer är varken logiskt konsistenta, eller stabila över rum och har olika komponenter beroende på var de formuleras. Myten om "femininiteten-utan-bättre-vetande" och utan förnuft (feministiskt medvetande) opererar också, som jag nämnde i början, genom en liknande fantasi i Sankt Petersburg, då föremålet för fantasin är placerad på en annan geografisk plats och befinner sig än mer öst, i provinserna. Som Olga från Moskva uttrycker det:

En kvinna från provinserna är lätt att känna igen, hon klär och sminkar sig omodernt och annorlunda än kvinnorna från Sankt Petersburg – som ser ut som europeiska kvinnor. Hon lyser i sin artificialitet, bokstavligen: hon glittrar av glitter, löshår och smink. Hon presenteras i media [i Ryssland] som en person som inte vet hur hon ska klä sig än [efter Sovjet-tiden], eftersom hon ännu inte fått tillgång till civiliserade kläder och som flyr från provinserna till storstäderna för att få ett nytt liv. Ibland lyckas hon få en kille och hon blir framgångsrik, börjar jobba på bank, exempelvis, och i takt med det börjar hon också klä sig annorlunda, modernare.

Här blir den artificiella femininiteten ett uttryck för något okontrollerat och för brist på medvetande – besläktat med det ociviliserade som måste puttas ut från civilisationens tämjda och moderna uttryck. Figuren triggar affektiva temporala reaktioner. "Jag skäms för henne!", vittnar Eleni, en informant från Sankt Petersburg:

Hon får ryska kvinnor att skämmas! Varför klär hon sig så sexualiserat?
Hon får ju folk att tro att Ryssland inte är civiliserat, inte kan uppföra sig
eller att vi är fast i Sovjettiden. Jag antar att det bara är att säga, att hon
inte får vara den som får representera ryska kvinnor.

Förvägrad att representera Ryssland (i Ryssland), blir hon ett symptom
på det "skamliga" i kulturen och det som hör hemma på en annan plats
och därmed i annan tid.

Att belastade och koloniala begrepp som *civiliserad*, *primitiv* och *modern* diskuteras så explicit av informanterna kan förstås genom att civilisationsbegreppet i Ryssland efter Sovjettiden använts som synonym för rasmässig vithet.³ Rysslands "orientering mot framtiden" och mot väst, krävde en brytning med det socialistiska, sovjetiska förflutna och har delvis medfört att de anammat västerländska konceptualiseringar av ras (Zakharov 2013, 13). Enligt denna idé var, och är, vithet aldrig fullt tillämpbar på Ryssland som, trots att majoriteten av befolkningen är vit, har underkänts som "europeiskt" eller "vitt". Detta på grund av Rysslands socialistiska/kommunistiska formulering av modernitet, som av väst har beskyllts för att sakna västerländsk "exceptionalitet". Därmed har Ryssland blivit exkluderat från byggandet av imaginära utrymmen för vita, och den strävan som har förmodats funnits, eller som förmodas finnas, att få tillhöra "den civiliserade familjen", har haft de europeiska länderna som modell (Zakharov 2013, 13).

Dessa uteslutande vita rum har, menar jag, en tydlig förbindelse till en normativ, temporal tro på en progressiv framtid, där vita människor i det geografiska väst ansetts ha utvecklats till högre (och därmed bättre) nivåer av civilisation och genomgående till ett högre utvecklingsstadium än icke-vita, alltså fjärrat sig längre, fysiologiskt, intelligensmässigt, psykologiskt från "lägre" arter än vad andra gjort. Inom denna eurocentriska föreställning kan minst två stora tidstroper identifieras: dels den progressiva, som innehåller framsteg, utveckling, modernitet (väst), dels den om stagnation, som innehåller underutveckling och tradition (*the rest*). Anne McClintock (1995, 40), som har skrivit om "anachronistic space", menar att det primitiva samhället är en trop som använts som re-

presentation för hur geografiska platsskillnader fungerat som historiska tidsskillnader. Inom denna trop är "primitive space" skulpterat genom fantasin om ett territorium som tiden gått förbi och som är i behov av kolonialt ledarskap och utveckling. Dessa fiktioner har sedermera möjliggjort, och fortsätter att möjliggöra, konstruktionen av en rasistisk världsordning och en eurocentrisk narration om modernitet.

I den eurocentriska modernitetens självbild och hjärta bor koloniala begrepp om nutid och framtid. "Daterad" och "tradition" är antaganden och begrepp som tillskrivs de platser eller grupper som *inte* ingår i den eurocentriska moderniteten (Tlostanova 2010, 31). Genom denna matris blir de platser och grupper som inte deltar i den västerländska moderniteten inte bara enhetliggjorda utan också definierade som modernitetens andra och beskrivna i negativa termer av förlust och att vara daterad.

Johannes Fabians (1983, 52, 144) begrepp "allochronism" – idén om att icke-västvärlden lever i en annan tid, alltid "efter" väst – fortsätter därför att spela en nyckelroll i rasmässig inbillning, även i det här fallet. Europas förflutna presenteras ofta som Rysslands framtid och Ryssland kan antingen "komma ikapp" västvärlden genom att anta vissa västerländska metoder och beteenden (varav ett är västerländska modeller för vit, naturlig femininitet), eller bli definierat av brist och frånvaro. Postsocialistiska forskare (Tlostanova 2010; Suchland 2011; Grabowska 2012; Koobak 2013) har visat hur det postsocialistiska öst blev kulturellt konstruerat som Europas andra. Det var det ryska imperiets eller den sovjetiska kommunismens socialistiska modernitet som fått bära ansvaret för Östeuropas eftersatthet och för att de har "försenat sin egen evolution", enligt diskurser både runt om i Östeuropa och i övriga Europa. De var, precis som västerlandets kolonier, "efter" väst och dess eurocentriska, könade och rasifierade temporalitet. Många nationer blev beroende av Europa eller väst som en modell att efterlikna för att få del av deras institutioner (eftersom deras egna hade utplånats och ersatts). Den kapitalistiska moderniseringen formulerades i termer av att *komma ikapp*, genom en lista av åtgärder som var/är ekonomiska, sociala, kulturella och politiska. Utan en sådan uppräckning skulle dessa platser anses vara dömda att "leva i historien" och ständigt vara definierade utifrån negation, brist

och frånvaro. De postsocialistiska platserna kom att ockupera mellanrummet mellan center (väst) och marginal (syd), som Marina Blagojevic (2010, 186) beskriver som semiperifer och en "in-betweenness" som är, "shaped by the effort to *catch up with the core*, and to *resist the integration into the core*, so as not to lose its cultural characteristics". Baserat på antagandet att Europa eller väst är en modell att imitera och att modernisering artikuleras i form av att *komma ikapp*, händer det att informanterna anammar uttryck för olika former av vit subjektivitet i väst och dess relaterade institutioner om sig själva. "Jag klär mig gärna i kläder från Skandinavien och inte från Kina", säger Natalia. Även om ryska kvinnor generellt betonar möjligheten till andra (icke-västerländska) upplevelser av tid, intresserar sig mina informanter framförallt för vad de tolkar som den västerländska formen av moderniserad temporalitet.

Med detta sagt, vill jag visa hur fantasin om den omoderna vita femininiteten hela tiden flyttas österut. Denna affektiva, ociviliserade och överdrivna femininitet reser över Östersjön och krockar med olika moderniteter mellan väst och öst och det urbana och rurala, som fungerar som ett slags trappstege för modernitet, där rumsliga skillnader görs till utvecklingsskillnader. Dessa skillnader upprättar även vithetsgränser, en bruten vithets opacitet (den omoderna) och den normativa (den "tidsenliga"). Här vill jag låna Fanons (1967) resonemang om att rasifiering inte bara är en process genom vilken självidentiteten är konstituerad, utan den är även ett socialt patologiskt annangörande med viktiga strukturella drag. Detta annangörande innehåller projektiva mekanismer varigenom det som är o-begärligt hos en själv projiceras till den andra. Resultatet blir en negativ spegel där den andra är konstituerad som det som en själv *inte* är. Eller tar sig för att inte vara. En bruten vithet är därmed oppositionellt konstruerad med egenskaper, uttryck och praktiker, vilket den privilegierade moderna medelklassvitheten förnekar. Eric Lott (1995) som skrivit om begreppet "*white trash*" menar att det finns en medveten självgranskning i vit kultur och att vita kan generera bilder av sig själva som är långt ifrån smickrande, där det finns en skam över att dela egenskaper med rasmässiga grupper som upplevs som underordnade. Egenskapen i det här fallet är "primitiv", ett begrepp som

till följd av kolonialismen har kopplats till den icke-vita andra. Önskad vita egenskaper måste därmed förskjutas från vitheten, för att därmed "rädda" eller garantera den. Den vita andra fungerar därmed som en flexibilitet för vitheten. Det gäller för de olika geografiska områdena, dock har de olika lokaliterna sina egna centra med medföljande regler för hur det begärliga, det rena och civiliserade, ska se ut.

"Om bara de kunde sminka sig lite mindre synligt så kunde väst också se att vi var moderna", bryter Eleni in. Informanterna knyter den synliga och "överdrivna" formen av artificialitet till något som står utanför den eurocentriska moderniteten och hänför den till en värld utan förändring, till seder och ritualer, orörda av västerländska, historiska processer. Den ryska vita femininiteten i väst och den provinsiella femininiteten i Sankt Petersburg blir som något som tillhör fel tidszon, och som blir till en distraktion i ett visst tempo. Så även om de vita modellerna och utseendena skiljer sig från plats till plats, tycks de använda ett liknande grepp för att säkra den vita lokala drömmen: att driva mindre begärliga uttryck av femininitet längre österut och driva dem bakåt i tiden.

För att förstå denna vithetsekonomi och varför den är så värd att skydda kan vi återigen söka hjälp av sminket och de fantasier som smink kan möjliggöra.

Grisrosa kanter och rena gränser

En viktig ingrediens i vit femininitet, som gäller både för informanterna bosatta i Ryssland och i Sverige, är renhet. Det är ett begrepp som står i tät förbindelse med fantasier om det civiliserade och om euromodernitet. Även om de somatekniska metoderna eller uttrycken av renhet skiljer sig, är sakförhållandet detsamma. Milena, en informant från Moskva, säger:

Har du sett kvinnorna i vårt land? De är vår stolthet: vi har litteraturen, vi har naturen och vi har vackra kvinnor. Dessa kvinnor har inte finnar, det är som en brännskadad skog eller bortriven sida från en bok. Våra kvinnor har ren och jämn hy. Som vår litteratur och vår natur, värdad och omhändertagen.

Vit femininitet kan inte direkt stoltsera med en förlåtande attityd mot kroppens laglösheter och otämjda natur. Finnar, utslag och orenheter likställs med det ovärdade och fungerar som symptom på en försvagad och omoralisk karaktär (som roffat åt sig för mycket choklad). Historiskt sett har subjekt som definierats av smaksinnet ansetts ha abdikerat befälet över sig själv och sin omgivning. Susan Bordo (1993) diskuterar hur den ohämmade njutningen antas erbjuda bevis för en avsaknad av självbehärskning. Eller som exemplet ovan visar: ett antaget "ovärdat" utseende har vrängt sig ur den sublimes skönheten av natur och litteratur. Det finns ett kapitalistiskt system som tjänar på denna oförlåtande attityd och som säljer smink och krämer som ska maskera dessa kroppsliga utslag och som upprätthåller illusionen om den vita kroppen som "ren". Eteri berättar:

Jag köper och använder alltid ansiktsvatten eller peelingkrämer som håller finnarna borta. Finnar är pinsamt – det är bara ungdomar eller människor med dålig hygien och som inte tvättar ansiktet som har finnar, så får jag finnar använder jag ett nedefärgat täckstift.

Den "naturliga" vita femininiteten möjliggörs genom en produktion av renhet, som måste framkallas genom symbolisk "naturlig" manipulation och genom "naturliga", materiella förlängningar av kroppen, såsom specifika sminkmetoder som peeling och rengöring och "naturfärgade" sminkprodukter. Även om smink inte bara är ett medel för vit femininitet, och att det finns kosmetika som är avsedd för svarta och asiatiska kvinnor, med andra färgskalor än smink för vita, domineras sminkhyllorna med grisosaljust smink som bär namnen *nude*, *naturelle* eller *naked* (har ännu inte hittat någon ljus färg som heter *grisrosa*), vilket återigen konnoterar vithetens förbindelse med naturlighet.

Dessa materialiteter fungerar således som en osynlig teknologisk förlängning av den vita kroppen och som ett sätt att skjuta ifrån sig sådant som associeras med smuts.

En regel som är viktig för den ryska vita femininiteten är antagandet om det rena. "I Ryssland är en av de viktigaste dimensionerna för

kvinnor att vara rena. Hon ska ha manikyrnaglar, måste tvätta håret en gång om dagen”, fortsätter Eteri. Regler som har tydliga rasifierade utsträckningar. Antropologen Mary Douglas (1970, 48), som har skrivit om renhetens funktion, menar att smuts kanske är relativt, men aldrig slumpartat och dess ärende tycks alltid vara detsamma: att organisera skillnad. Den abstrakta idén om renhet och dess ideal har således privilegierat vissa (vita) subjekt över andra genom att enbart vissa kroppar – som ansetts vara rena (exempelvis smala medelklasskroppar) – har använts för att strukturera asymmetriska distinktioner mellan kroppar och kulturella skillnader. Att informanterna diskuterar renhet tillsammans med begrep som civilisation, har att göra med att renhet har en historisk förbindelse med vithet. I väst har vithet sedan 1800-talet karaktäriserats (eller titulerats) som något *rent* – där renheten har manifesterat vita subjekts moraliska och fysiska överlägsenhet gentemot andra grupper. Föreställningen om den västerländska civilisationen och dess vithet springer ur fantasin om den kontrollerade och *tämjda* kulturen, som värderar tanke över kropp och som skiljer sig från den orena, kroppsliga och otuktade naturen. Vitheten stiliseras således genom att den separeras från naturen och de (svarta) grupper som ansågs besläktade med naturen och dess tillhörande orena element (Douglas 1970; McClintock 1995; Berthold 2010). Enligt filosofen Dana Berthold (2010) är renhet särskilt central för den vita medelklassfemininiteten, eftersom den är könad som sexuell renhet/oskuld/frigiditet, samt fungerar som en egendom eller som ett klassideal, associerat med ”det civiliserade” och kontrollerade. Renhet är även hårt knuten till eurocentrisk modernitet (Berthold 2010, 20). Genusforskaren McClintock tar i sin bok, *Imperial Leather* (1995), tvålen som gett boken dess namn och reklamen för denna, som utgångspunkt för att dissekera hur ras och kön strukturerats inom den imperialistiska marknaden i det viktoriaiska England och i landets relation till Sydafrika, som tvålen antogs civilisera. Idéer om smuts har alltså använts som ett medel för att producera en imperialistisk och kolonial subjektivitet inom en eurocentrisk modernitet. Tlostanova (2010) menar att koncept som renhet och smuts även använts under Sovjet-tiden för att organisera ras och som ett sätt för Sovjet att kontrollera de

egna kolonierna. Tlostanova hävdar att Rysslands socialistiska modernitet har, av väst, tolkats som en försvagad och underordnad version av den europeiska moderniteten. Förtörnat över att inte vara inkluderat i förstahandsmoderniteten, internaliserade Ryssland antagandet om den linjära historieskrivningen och att det var situerat "efter Europa". Därmed kompenserade Ryssland känslan av underordning genom att över-sätta västerländska praktiker och koncept av kolonialism och artikulera en egen version av den västerländska moderniteten. Inom detta fanns idéer om renhet och modernitet. Tlostanova (2010) menar att det sovjetiska imperiet under 1920- och 1930-talen ville rena den symboliskt orena status de hade inom väst, genom renande praktiker vilka syftade till att demonstrera landets närhet till Europa och dess modernitets och civilisationsprocess. Yulia Gradszkova (2007) redogör för den koloniala dimensionen av sovjetiseringen/moderniseringen av det ryska vardagslivet och politiken kring utseende. För att skapa en socialistisk skönhet (till skillnad från en kapitalistisk) uppmuntrades kroppsfogande praktiker, såsom "progressiva" hygien- och sportaktiviteter med tillhörande hygieniska och funktionella kläder. På så sätt skulle nya revolutionära ideologier etableras. Genom en *kul'turnost* kampanj praktiserade Sovjet nationella hygiensanktioneringar där bland annat tvålen fungerade som en symbol för renhet och civilisation. Genom den nya marknaden av sovjetiska hygienprodukter och kampanjer, skulle den "smutsiga" sovjetiska arbetaren/konsumenten fostras och förvandlas till den nya sovjetiska medborgaren, som förkroppsligade fysisk renhet och därmed fogades till moderniteten. Renhet blev således en sovjetisk fetisch som ansågs manifesteras lojalitet till imperiet. Tlostanova skriver:

[I]n Russia and the USSR dirt also expressed a relation to the social value and disorder while cleanliness was coded as a loyalty to the empire and connected with the imperial control and disciplining of the individual by means of ritual cleaning. (Tlostanova 2010, 134)

Inom detta renlighetsprojekt var det bara vissa sovjetiska subjekt som ansågs kunna fogas till moderna, rena medborgare. Reklam framställde

rasmässiga andra, situerade vid den ryska imaginära orienten och de muslimska regionerna av landet, som smutsiga och fallna ur moderniteten. De fattiga landsbygdskvinnorna ansågs stå naturen eller djuren nära och vara oförmögna att praktisera moderna hygieniska vanor. De kunde enbart närma sig ett medborgarskap om de tvättade sig.

Den sovjetiska kulturdiskursen hjälpte därmed till att skapa skillnader mellan de så kallade progressiva kvinnorna i staden och de så kallade daterade kvinnorna (*Ostaliye*) i regionerna. De muslimska, icke-europeiska, rasifierade kolonierna i Kaukasus och Centralasien blev sålunda under den socialistiska moderniteten en andra klassens sovjetiska medborgare. Kvinnorna i Kaukasien och Centralasien blev den ryska vita kvinnans andra, samtidigt som Rysslands vita kvinnor fungerade som västs mystiska orient och beskrevs som dess "ociviliserade andra". På så sätt, menar Tlostanova, kopierade Ryssland den västerländska orientalismens grundsatser tillsammans med egna uppiktade antaganden om de "ociviliserade" människorna som bodde i landets egna kolonier, vilket garanterade det ryska vita subjektet en känsla av att vara civiliserad. De fick därmed bära begrepp som smutsig, moraliskt och biologiskt på efterkälken och eftersom deras utveckling ansågs ha fastnat i en förgångnen tid måste de vara smutsiga. Således blev dessa praktiker även ett sätt att sälja rasism.

Renhet fungerar på så vis som en vision för vithet. I motsatt finns det "orena" – en etikett som ofta appliceras på kroppar, uttryck eller beteenden som faller utanför, och därför hotar, de mest övervakade kategorierna av social klassifikation, som ras, klass, kön och sexualitet. Ett exempel på en sådan kategori jag redan tangerat, är den mest synliga och uppenbart markerade delen av vithet som sammanlänkar rasmässiga och klassmässiga identiteter: *white trash*, som fungerar som den andra i förhållande till vithetens subjektivitet. Begreppet är, som nämnts, designat för att placera klass- och rasmässiga myter relaterade till socialt icke-önskvärda beteenden och uttryck, bortanför den omärkta glansen av vithet. Det är ett begrepp som även rysk femininitet, oavsett dess ekonomiska eller kulturella kapital, faller under i Sverige. Något som också känns igen av ryska kvinnor i Sverige, menar Olga. "Jag antar att det är bilden av *white*

trash som jag möts av ibland, oavsett hur jag ser ut, eller hur utbildad eller rik jag är – så är det den bilden som kommer att bestämma mig.”

På liknande sätt som enligt Skeggs (2000, 4), arbetarklassen kvinnor ”erkänner erkännanden av andra” [recognise the recognitions of others] och är ständigt medvetna om hur de bedöms av verkliga och inbillade andra, fungerar denna insikt som en reell verklighet för de ryska kvinnor jag intervjuade i Sverige.

Rasmässiga markörer

Ett medium för att möjliggöra framträdandet av en vit modern och civiliserad femininitet kan vara särskilda sminktekniker som skapar en bild av renhet. Renhet träder i kraft genom sminkets färger, texturer, kvaliteter och kontraster. Smink kan därför förstås som en (o)synlig förlängning av kroppen, en könad protes av femininitet som kan göra det möjligt för (o)begripliga former av femininitet att träda fram. Sminket har också materiella villkor: egenskaper såsom färg, textur, kvalitet kan transformera, frigöra, och förverkliga kroppsliga fantasier. Men vi har också sett hur smink reser i olika teckensystem och blir möjligt att tolka först genom olika representationer – vilket betyder att det därmed också är fullproppat med fantasier, symboler och kulturella pålagringar. På så vis kan smink fungera som en visuell metafor för politiska krafter och inbillningar och användas för att tydliggöra subjekts geografiska och politiska situation och medlemskap i en viss gemenskap. Smink fungerar här som en visuell och komplex markör av ras-, genus- och klassmässiga sociala positioner. Men precis som smink används för att dölja identiteter och separerar, visualiserar och organiserar skilda ras-, klass- och genuskategorier, skapar det också möjligheter att överskrida dessa gränser.

”Jag lägger ner olika tid på olika delar av ansiktet, det är viktigt att ha en ren, jämn hy och en smal näsa, jag har olika skuggor för att få fram en sådan näsa”, berättar Natalia.

En tränad sminkare kan genom metoden *contouring*, en sminkpraktik som ”skuggar” fram olika former i ansiktet, dölja delar av ansiktet, rita om eller bluffa fram andra delar. Det är därigenom möjligt att trans-

formera ansiktets grundläggande drag och ge det ny form. Ögon, läppar och näsa kan bli större, rundare, mindre ovala och på så sätt är smink ett medium för att konkretisera rasmässiga fantasier. Något som mina informanter praktiserar (i sällskap med Britney Spears och *The Kardashians*) när de väljer färger på sina skuggningar och var de placerar dem. Detta är kopplat till att ansiktsdrag har en central plats i ett rasmässigt landskap där favoriserandet av särskilda ansiktsdrag – såsom smala näsor – bör förstås genom *colorism*, det systematiska föredragandet av ljushet. Michael Omi och Howard Winant (1994) har skrivit om hur ansiktsdrag och ras är en konsekvens av hur den västerländska historien konstruerat och fastslagit synliga skillnader i förkroppsligande och av betydelser av specifika kroppsdrag och därigenom hur olika kroppsdelar fått symbolisera särskilda rasmeningar. Genom dessa meningar bär vi runt våra kroppar med dess associerade subjektivitet, där den icke-vita kroppen och dess drag är i högre grad associerade till negativt laddade fiktioner, än vad den vita kroppens drag är. Det här får konsekvenser då vårt förkroppsligande formativt konstruerar erfarenheter genom vilket subjektet utvecklar särskilda känslor, kunskap, etiska och moraliska positioner.

Dessa meningar kring kroppens drag ändras historiskt, liksom *vad* de olika kroppsdelarna symboliserar, men föreställningarna har alltid att göra med de olika hierarkierna inom mänskligheten. Ingen kroppsdel är säker från att bli rasmässigt markerad: färger och drag, hårets mängd och textur, antagna storlekar på olika delar av kroppen ansågs, och anses, fortfarande ge en uppfattning om exempelvis personens intelligens, moral, sexualitet, närhet till naturen eller benägenhet till våld. Dessa skenbara rasmässiga markörer, vilka är kontextuella konfigurationer med olika kompositioner beroende på var och av vem de konstitueras, var och är associerade med sociala stigman som svaghet, sjukdom och degenererade uttryck. Funktionen har historiskt sett varit att legitimera slaveri, segregation, invandringslagar och att hindra oönskade grupper för att assimileras in i det ariska samhällets påstådda ”etniska osynlighet”. Något som inte är logiskt konstant eller stabilt genom tid och plats. Irländare⁴ och italienarna, som nu är adopterade in i den vita

familjen, blev i det tidiga 1900-talets USA granskade och underkända enligt liknande rasmässig taxonomi.⁵

Det betyder att när informanterna mörklägger näsans två kanter och ljusnar dess mitt (vilket skapar en illusion av en smalare näsa), så sminskar de sig enligt en maskerad praktik att reglera de "vita" dragen att bli "vita(re)" och "renare", för att tillmötesgå de positivt fiktionerna som sådana drag är associerade med. Sociologen Margaret Hunter (2005) menar att ljus hud och "vita drag" är efterfrågat eftersom det uppfattas som det rationella, sköna och överordnade. Eftersom vit skönhet anses vara ett uttryck för en "universell" skönhet är aspirationen till det som definierats som västerländska ansiktsdrag inte alltid explicit kopplat till en strävan efter vithet, även om det indirekt har med vithet att göra. En förklaring till detta är, enligt Hunter, att den universella skönheten är så institutionaliserad att den flyttat in i människors omedvetna begär och önskningsar, så att den framstår som en del av individuella begär. Detta blir manifest just genom en preferens för smala näsor och den ljusa huden (Hunter 2005, 2, 20). Men inte alltför ljus hud. Informanterna ser gärna till att ha en underlagskräm som ger illusion av solbränna. Således kan färgen och kontrasten på en foundation även ingå i en reproducerande praktik, genom hur olika nivåer av en rasifierad hierarki förändras genom artificiella tekniker – att göra sig ljusare eller mörkare. Något som även utgör en paradox för vitheten. Vithetsforskaren Sean Redmond (2003, 171, 172, 180, 182) menar att medan vithet förväntas visualisera hälsa, kan den bleka huden kopplas till sjukdom och en kropp fri från skötsel. Följaktligen bör den vita kroppen, för att markera att den är vid god hälsa och med detta är kontrollerad och fogad, sminka sig "solkysst". Den solbrända kroppen ska dock förstås som en högst sentida konstruktion (1930-talet) – innan dess urskildes den porslinsvita huden som mönsterbild eftersom den solberörda huden avslöjade en oönskad klassposition (att arbeta utomhus). Färgen på huden är även viktigt för den ryska femininitetens respektabilitet och har även den en historisk bakgrund, om än från en annan lokalitet. Historikern Mary Cain (2008) kopplar respektabilitet till vithet och i synnerhet ljus-het. Ljus, vit hud erbjöd vita medelklasskvinnor under tiden före det

amerikanska inbördeskriget, en position där de kunde bli tolkade som fria och vackra, vilket ansågs vara en moralisk dygd. I görandet av den moraliska dygden fanns särskilda artificiella praktiker för att skapa "naturlig" vithet exempelvis genom att blå färg applicerades med penslar på huden för att skapa en föreställning om att huden var så genomskinlig att ådrorna lyste igenom (Cain 2008).

Identiteter är ergo förhandlade i specifika historiska och sociala kontexter i vilka kulturella konstruktioner av ras, kön, sexualitet och ålder skapar såväl subjektens upplevelser av sina kroppar, som begripliggörandet av kroppars praktiker. Det betyder att smink, som somateknisk protes, inte bara används som ett medel för att "förbättra" utseendet, utan även för att minimalisera eller radera fysiska tecken som markerar annanhet i förhållande till den dominanta och begärliga etniska gruppen.

Kroppen slår tillbaka

När vi ändå har klass på tapeten, kan det vara tänkvärt att säga något om hur särskilda socioekonomiska förhållanden markerar viljans ände, eller mer specifikt: när kroppen protesterar. Även om kroppen är formbar är den inte helt och hållet böjbar. En vit "civiliserad" femininitet är inte en identitet som går att tillskriva alla vita kroppar eller något som alla vita kroppar kan "fogas" till. Dasha berättar om slitna, klassmärkta kvinnor vars kroppar trycker sig igenom de diskursiva försöken till "räddning":

När jag var liten minns jag de ryska äldre kvinnorna vars kroppar avslöjade att de levtt hårda liv, de hade slitit under Sovjettiden och nu av olika anledningar fått pengar som de skulle köpa dyrt smink för, för att framstå som rika medelklasspersoner. Men kroppen var så slitna och det syntes att de levtt ett liv och inget smink kunde dölja att de jobbat mer än vad de hade vilat.

Dashas skildringar visar hur femininitet representerar en visuell tøjbarhet genom det sätt femininitet förtingligas genom materiella enheter, samtidigt som ett uttryck av smink inte nödvändigtvis betyder samma sak från en kropp till en annan. Kroppens materialitet opererar inte

som en stum oföränderlig klump, utan upprättar egna gränser för vad en specifik kropp kan betyda. Nog för att kroppar materialiseras eller förtingligas av föremål och subjekt, men kroppens materialitet är delvis motsträvig, den spjärnar emot kulturella instruktioner, bjuder motstånd och är inte helt görbar och böjbar i mötet med andra kroppar eller enheter. Det kan fungera som exempel på varför det finns vita kroppar, vars materialitet aldrig kan framkalla idén om exempelvis renhet, kroppar som på en given plats av olika anledningar tolkas som monstruösa, de stora kropparna, de slitna kropparna. Cripteoretikern Robert McRuer (2006, 148) skriver att det finns en föreställning om den funktionsfullkomliga kroppen som flexibel och böjbar och därmed anpassningsbar till en neoliberal kroppsekonomi. Det finns alltså olika sociala, tekniska och organiskt materiella villkor som går bortanför den västerländska idén om den flexibla viljan.

Sammanfattning

Som bekant har vit femininitet och kvinnors kroppar fått representera (och bära ansvar för) olika resultat av historiskt och kulturellt specifika tekniker och förkroppsligande processer. Den här artikeln har försökt kåsera kring hur handlingar, strategier och verktyg görs nödvändiga för att upprätthålla den vita femininitetens dresserade status. För att förkroppsliga och förverkliga en vit modern subjektivitet inom en eurocentrisk modernitet måste särskilda kroppsliga och tekniska strategier anläggas: såsom att tvätta sig ”ren” eller sminka över kroppens orenheter. Något som alltid redan bär på avtryck från rasistiska ideologier och fiktioner om bland annat rasmässig renhet.

Den vita ideologin har triumferat med en antagen ”naturlighet” och ”renhet”, samt ett slags ”omärkt” varande i världen. Emellertid kräver vithet, och vita kroppar, artificiella praktiker och medel för att upprätthålla denna imaginära position. Något som också förväntas framgå för att uppenbara dess kontrollerade och ordningsamma manifestationer. Vit femininitet har därmed en komplex position. Den förväntas både ockupera den universella tomma och orörda positionen (Frankenberg 1993), vilken hålls för att vara rasmässigt omarkerad, civiliserad och ren,

samtidigt som denna alltid, synligt, måste använda sig av medel för förbättring, för att upprätthålla sin idealiserade status. De utslag av vit femininitet som använder "oanständiga" medel, vare sig de anses vara fel, för mycket eller för lite, underkänns för att de markerar vithet. Smink, som medel och protes för den idealiserade femininiteten, används således som ett sätt att upprätthålla sociala och kroppsliga gränser, men också för att markera transnationella områden och inbillade temporala scheman. Smink skulpterar normativa idéer om nutid och dåtid som knyts till fantasier om ett territorium som tiden gått förbi. Dessa idéer återkommer på de olika platserna, men har olika komponenter beroende på var de formuleras, exempelvis blir de klass-, ras- och sexualitetsmäsigt "underkända" formerna av vithet och dess modifikationspraktiker, i Sverige moraliserade över och anklagade för att "märka" vitheten med något "artificiellt" och "daterat". Likaledes blir ryska former av bristande vithet i Ryssland underkända för att de ses som otidsenliga, även om det estetiska uttrycket av detta ser annorlunda ut.

Det här är mitt försök att slå sista spiken i kistan i antagandet om att femininitet och dess medel är passiva, vara sig det gäller som yttringar eller föremål för undersökningar, där de hittills varit undanknuffade i den epistemologiska hierarkin.

Det är lite lustigt när jag tänker efter, att mitt läppstift är något som reglerar lokaliteter, formaterar kroppars genus-, klass- och åldersmäsiga gränser, och kan utgöra en del av en rasistisk horisont beroende på vem som sminkar sig och hur. Smink bär därmed potential att både återföra och destabilisera maktrelationer som bestämmer regler kring vad som är tillåtna eller otillåtna självuttryck i offentliga rum samtidigt som det kan krossa hjärtat på en senmodern fantasi om att det finns orörda former av vithet.

MARIA LÖNN är doktorand i genusvetenskap på Södertörns högskola och skriver om vithetens temporalitet, estetik och sinnlighet.

REFERENSER

- Ahmed, Sara. 2012. *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham: Duke University Press.
- Aizura, Aren Z. 2009. "Where Health and Beauty Meet: Femininity and Racialisation in Thai Cosmetic Surgery Clinics." *Asian Studies Review* 33.3:303–17.
- Andersson, Therése. 2006. "Beauty Box: Filmstjärnor och skönhetskultur i det tidiga 1900-talets Sverige." Avhandling, Stockholms universitet.
- Barthes, Roland. 1990. *The Fashion System*. Berkeley: University of California Press.
- Bartky, Sandra. 1990. "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power." I Sandra Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, 63–82. New York: Routledge.
- Berthold, Dana. 2010. "Tidy Whiteness: A Genealogy of Race, Purity, and Hygiene." *Ethics & the Environment* 15.1:1–26.
- Blakley, Johanna. 2001. "Entertainment Goes Global: Mass Culture in a Transforming World." The Norman Lear Center at the University of Southern California. <http://www.learcenter.org/pdf/EntGlobal.pdf>.
- Blagojevic, Marina. 2010. "Non-'White' Whites, Non-European Europeans and Gendered Non-Citizens: On a Possible Epistemic Strategy from the Semiperiphery of Europe." I *Gender Knowledge and Knowledge Networks in International Political Economy*, redaktörer Brigitte Young och Christoph Scherrer, 183–97. Baden-Baden: Nomos.
- Bordo, Susan. 1993. "Den slanka kroppens budskap." *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 14.2:3–18.
- Cain, Mary C. 2008. "The Art and Politics of Looking White: Beauty Practice among White Women in Antebellum America." *Winterthur Portfolio* 42.1:27–50.
- Church Gibson, Pamela. 2014. "Pornostyle: Sexualized Dress and the Fracturing of Feminism." *Fashion Theory* 18.2:189–206.
- Craig, Maxine Leeds. 2006. "Race, Beauty, and the Tangled Knot of a Guilty Pleasure." *Feminist Theory* 7.2:159–77.
- Dahl, Ulrika. 2013a. "White Gloves, Feminist Fists: Race, Nation and the Feeling of 'Vintage' in Femme Movements." *Gender, Place and Culture* 21.5:604–21.
- . 2013b. "Somatechnical Figurations: Bodies, Kinship, Affect." *Journal of Somatechnics* 3.2:225–32.
- Davis, Kathy. 2003. "Surgical Passing; Or, Why Michael Jackson's Nose Makes 'Us' Uneasy." *Feminist Theory* 4.1:73–92.
- Douglas, Mary. 1970. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove.

- Frankenberg, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goldberg, David Theo. 1993. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- Gordon, Lewis R. 1999. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Amherst: Humanity.
- Graham, Emily. 2009. "Flagging' the Skin: Corporeal Nationalism and the Properties of Belonging." *Body and Society* 15.1:63–82.
- Grabowska, Magdalena. 2012. "Bringing the Second World in: Conservative Revolution(s), Socialist Legacies, and Transnational Silences in the Trajectories of Polish Feminism." *Signs* 37.2:385–411.
- Gradska, Yulia. 2007. "Soviet People with Female Bodies: Performing Beauty and Motherhood in Soviet Russia in the Mid 1930–1960s." Avhandling, Stockholms universitet.
- Habel, Ylva. 2012. "Rörelser och schatteringar inom kritiska vithetsstudier." I *Om ras och vithet i det samtida Sverige*, redaktörer Tobias Hübinette, Helena Hörnfeldt, Fataneh Farahani och René León Rosales, 45–82. Tumba: Mångkulturellt centrum.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage/Open University.
- Hunter, Margaret L. 2005. *Race, Gender, and the Politics of Skin Tone*. New York: Routledge.
- Koobak, Redi. 2013. "Whirling Stories: Postsocialist Feminist Imaginaries and the Visual Arts." Avhandling, Linköpings universitet.
- Lott, Eric. 1995. *Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class*. New York: Oxford University Press.
- Mattsson, Katarina, och Katarina Pettersson. 2006. "Fröken Sverige i folkhemmet: Ideal svensk kvinnlighet på 1950-talet." I *Feministiska interventioner: Berättelser om och från en annan värld*, redaktörer Kerstin Sandell och Diana Mulinari, 270–303. Stockholm: Atlas akademi.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- McRuer, Robert. 2006. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.
- Omi, Michael, och Howard Winant. 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- Peiss, Kathy. 2002. "Educating the Eye of the Beholder: American Cosmetics Abroad." *Daedalus* 131.4:101–9.
- Pugliese, Joseph, och Susan Stryker. 2009. "The Somatechnics of Race and Whiteness." *Social Semiotics* 19.1:1–8.
- Redmond, Sean. 2003. "Thin White Women in Advertising: Deathly Corporeality." *Journal of Consumer Culture* 3.2:170–90.
- Sartre, Jean-Paul. 2001. "Black Orpheus" [1948]. I *Race*, redaktör Robert Bernasconi, 115–42. Malden: Blackwell.

- Skeggs, Beverley. 2000. *Att bli respektabel: Konstruktioner av klass och kön*. Göteborg: Daidalos.
- Suchland, Jennifer. 2011. "Is Postsocialism Transnational?" *Signs* 36.4:837–62.
- Sullivan, Nikki. 2006. "Somatechnics; or, Monstrosity Unbound." *Scan Journal of Media Arts Culture* 3.3. http://www.scan.net.au/scan/journal/print.php?journal_id=83&j_id=9.
- . 2009. "The Somatechnics of Intersexuality." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 15.2:313–27.
- Tlostanova, Madina. 2010. *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zakharov, Nikolay. 2013. "Attaining Whiteness: A Sociological Study of Race and Racialization in Russia." Avhandling, Uppsala universitet.
- Österholm, Maria Margareta. 2012. *Ett flicklaboratorium i valda bitar: Skeva flickor i svenskspråkig prosa från 1980 till 2005*. Stockholm: Rosenlarv.

NOTER

1. Vithetsteoretikern Lewis Gordon (1999, 133) skriver om vithet som en ontologisk kategori: "Ontology can be regarded not only as a study of what 'is' the case, but also a study of what us treated as being the case."
2. Minns vad Jean-Paul Sartre (2001, 115) skrev: "[F]or three thousand years, the white man has enjoyed the privilege of seeing without being seen; he was only a look – the light from his eyes drew each thing out the shadow of its birth; the whiteness of his skin was another look, condensed light."
3. Med David Theo Goldberg (1993) vill jag understryka den farliga dimensionen av en sådan terminologi, då dessa termer bär på avtryck från ideologier om rasmässig överhöghet och har använts som koncept i den våldsamma historien om rasistisk kolonialisering. Det gör att dess pågående användning återför eurocentriska idéer om historia och modernitet oavsett var och av vem de används av.
4. I det tidiga 1900-talets USA blev irländska immigranter beskrivna som "pug noses" och deras påstådda stora öron och låga pannor ansågs avslöja egenskaper som slarvighet och hundlik servilitet, vilket stod emot engelsk skönhet och moral (Davis 2003).
5. Sådana fiktioner fick stöd genom att den västerländska vetenskapen under andra delen av 1800-talet legitimerade "rasvetenskap" som ett sätt att undersöka hur den mänskliga variationen var konstruerad. Biologister och fysiska antropologer använde sig av en rasmässig taxonomi där fenotypiska attribut som huvudets storlek, näsans och munnens former, hud, hårtextur och andra anatomiska egenskaper knöts till karaktärsbeskrivningar (Davis 2003).

ABSTRACT

White femininity embodies a complex position. It manages to occupy the presumed empty, universal position, which is held to be racially unmarked, untouched, and clean, meanwhile whiteness is always already articulated from a somatechnical knowledge and practice. This article discusses how “natural” makeup acts as an (in)visible extension (and enabling) of white (un)clean Russian and Swedish femininity, and also as a way to establish boundaries between “natural” and “artificial” white bodies. Makeup, as an extension of the white femininity, sculpts temporal fantasies about the present and the past, as well as fantasies of modern and outmoded bodies. These kinds of separations allow for a structuring of asymmetric differences between white modern/“civilized” and non-modern/“non-civilized” femininities. The idea of natural/clean bodies (and their practice of modification) privileges some white femininities over others, through the way that artificial/“impure” expressions are associated with the part of whiteness that is “marked” by devalued class and race expressions. This infected forms of whiteness thus acts as the Other in relation to the clean subjectivity of whiteness and operates as a flexibility that keeps the radiance of whiteness intact and unchallenged. Based on this paradox the article wishes to show how white femininity should be understood in terms of a fantasm and construction, and it is as a fantasm the opportunity arises to reject various forms of femininities, meanwhile the fantasm have different components depending on where it is formulated.

Keywords: femininity, whiteness, beauty, modernity, temporality, race, racialization, makeup, fashion, Russia, Russian femininity, somatechnics