

Kategoriale Humandifferenzierungen

MATTHIAS KRINGS

Andershäutigkeit

Koloristische Humandifferenzierung im Vergleich

Hautfarbe als Marker von Differenz lesbar zu machen, wird meist auf die Erfindung von Menschenrassen durch die Naturkundler und Philosophen der Aufklärung zurückgeführt. Dabei wurde vom Äußeren, visuell Wahrnehmbaren, auch auf innere Qualitäten geschlossen, sodass »Andershäutigkeit« (Benthien 2001: 172) mit wesensmäßigen Unterschieden in eins gesetzt wurde. Die Rassialisierung epidermischer Verschiedenheit lieferte sodann ein Legitimationsmuster, mit dem die hierarchische Entmenschung gerechtfertigt werden konnte, auf der Sklaverei und koloniale Herrschaft aufbauten. Diese Spur prägt die transatlantische Wahrnehmung von Hautfarbe bis heute. Dass Rassismus auf Hautfarbe als Marker zur Unterscheidung von Menschen rekurriert, steht außer Frage. Bei einer Reduktion dieses Markers auf die Rassendifferenzierung geraten jedoch anders gerahmte Unterscheidungen aus dem Blick, für die Hautfarbe ebenfalls ein zentraler Marker ist.¹

Groeblner (2003) verweist darauf, dass die Geschichte der Hautfarben auch in Europa weit vor ihre Rassialisierung zurückreicht. Als Teil ärztlicher Diagnose ist die Beurteilung der Hautfarbe seit der antiken Humoralmedizin, die vier Kategorien von *complexiones* unterschied (Koslovsky 2014; Siraisi 1990), von Bedeutung und fließt bis heute in die basale medizinische Unterscheidung krank/gesund ein. Als Klassenmarker dient Hautfarbe in Europa von der Neuzeit bis zur Gegenwart: von der bis ins 19. Jhd. üblichen »noblen Blässe« der Aristokratie, über die Urlaubsbräune als Statussymbol der Mittelklasse im 20. Jhd., bis hin zur extremen Solariumsbräune, die spätestens im 21. Jhd. mit Unterschichtszugehörigkeit assoziiert wird (Jablonski 2012: 190). Weitere Fälle zeigen sich im indischen Kastenwesen, das Hautfarbe integriert (Böck/Rao 1995), sowie in Varianten der ethnischen Unterscheidung in Afrika, bspw. von dunkelhäutigen Bauern und hellhäutigen Wildbeutern im Kongo (Abega/Bigombe Logo 2006).

Für die Erfassung dieser und anderer Hautfarbe-basierten Unterscheidungen bietet sich der Begriff »Kolorismus« an, der sich bis dato ausschließlich auf die Privilegierung heller gegenüber dunkler Hautfarbröne

1 Ich danke Tobias Boll, Heike Drotbohm, Rachel Etse, Marion Grimberg, Christopher Hohl, Stefanie Husel, Stefan Hirschauer und Damaris Nübling für kritische Lektüren bzw. Unterstützung zu unterschiedlichen Zeitpunkten der Entstehung dieses Aufsatzes.

innerhalb ›schwarzer‹ Bevölkerungsgruppen bezieht (Monk 2014). Ich schlage vor, ihn so zu erweitern, dass er zur Bezeichnung einer allgemeinen, übergeordneten Hautfarbton-basierten Form von Humandifferenzierung verwendet werden kann. Der Rassismus lässt sich dann theoretisch schärfer als eine spezifische und besonders drastische Variante *koloristischer Humandifferenzierung* identifizieren.

Der Aufsatz vergleicht drei Varianten koloristischer Humandifferenzierung, die sich im Hinblick auf ihre gesellschaftlichen Kontexte, historische Tiefe, geografische Reichweite, sowie soziale Konsequenzen für die Kategorisierten deutlich voneinander unterscheiden. Verglichen werden sollen die Unterscheidung von ›Schwarzen‹ durch ›Weiße‹ (1), die von ›Oyibos‹ durch Nigerianer:innen (2) und die von ›Albinos‹ durch Pigmentierte (3). Ich gehe von der Hypothese aus, dass diese Hautfarbe-basierten Unterscheidungen im Kern auf einem Verhältnis von Normalität und Abweichung beruhen und (ursprünglich) in der erlebten hautfarblichen Normalität der sozialen Umwelt der Kategorisierenden zentriert sind.

Normalität wird durch Erfahrungswahrscheinlichkeiten konstituiert. Etwas der gewöhnlichen Erfahrung Widersprechendes, etwas Außergewöhnliches, drängt sich der Benennung förmlich auf. Chronologisch geht dessen Benennung der des als normal Erlebten voraus. Mit anderen Worten: bevor Europäer historisch »weiß« wurden, mussten Afrikaner erst einmal »schwarz« werden (Hund 2017); und auch »albinos« gerieten erst ins Blickfeld spanischer Seefahrer, nachdem die Erfahrung an fernen Küsten »negros« zu treffen, in Folge der imperialen Expansion etabliert war. Das Normale und das Deviante sind also dialektisch aufeinander bezogen. Dem Normalen wohnt sodann eine Art stille Normativität inne, d.h., was als normal und erwartbar gilt, wird zum Maßstab für die Bestimmung des Abweichenden. Man kann in diesem Zusammenhang von der »Leukonormativität« Europas (Zerubavel 2018: 34) bzw. der »Melanonormativität« Afrikas (Tettey, in Ero 2019: 10) sprechen. Letzteres ist ein Konzept, das ich aus dem Umfeld des politischen Aktivismus von Menschen mit Albinismus übernehme. Unterschieden und benannt wird, was zu einem gegebenen Zeitpunkt von der jeweils hautfarblichen Normalität abweicht. »What becomes marked will often be a matter of the quantitative inequality of the local distribution of a population« (Hirschauer 2023: 14).

Ich möchte kontrastiv danach fragen, wie die drei koloristischen Humankategorien, die die deviante Position der jeweiligen Unterscheidung ausmachen, hervorgebracht und praktisch vollzogen werden und wie sich die derart Kategorisierten dazu verhalten. Als Linse auf diese Prozesse dienen mir die ethnolinguale Kategorien. Wie wurden und werden Bezeichnungen für als andershütig Unterschiedene historisch geprägt und in welchen gesellschaftlichen Kontexten und sozialen Situationen

wurden bzw. werden sie verwendet? Welchem Wandel, welchen Konjunkturen unterliegen sie? Ein besonderes Augenmerk soll dabei auf dem affektiven Erleben und der Agentivität der Kategorisierten liegen.

Dieser Zuschnitt des Vergleichs ist durch Überlegungen zur Perspektivität und Agentivität der Humandifferenzierung inspiriert, die darauf Bezug nehmen, wie widerspenstig, kreativ und unberechenbar Menschen im Gegensatz zu Dingen und Tieren mit Kategorisierungen umgehen, und darüber hinaus, wie wenig sie das oft als Akteure tun, sondern nur als ›Organe‹ von Diskursen, Träger von kognitiven Schemata, oder Nutzer von Artefakten (Hirschauer 2021: 164f.). Ich fokussiere im Folgenden lediglich einen kleinen Ausschnitt dieses Themenfelds, nämlich die Reaktivität von Stigmatisierten (dazu auch Lamont et al. 2019). Reaktionen reichen von stiller Zustimmung und Übernahme der Fremdkategorisierung als Selbstkategorisierung bis hin zu Ablehnung und widerständiger Selbstkategorisierung auf Basis einer alternativen Nomenklatur. Dabei ist davon auszugehen, dass der Grad der Zurückweisung mit dem Grad der negativen sozialen Konsequenzen steigt, die eine Kategorisierung für davon Betroffene bedeutet. Die zu vergleichenden Varianten koloristischer Humandifferenzierung unterscheiden sich in dieser Hinsicht teils erheblich: von der europäischen und US-amerikanischen Schwarz/Weiß-Unterscheidung sowie den afrikanischen Varianten der Hypo/Pigmentierten-Unterscheidung gehen aufgrund ihrer potenziell lebensgefährlichen Effekte für die als deviant Kategorisierten andere Impulse zum Widerstand aus, als von der auf hellhäutige Fremde bezogenen Oyibo-Unterscheidung in Nigeria, die viel ambivalenter ist und in der Regel keine vergleichbar negativen Konsequenzen hat. Wie zu zeigen sein wird, ergibt sich daraus auch ein unterschiedliches Potenzial zur Gruppenbildung, d.h. zur Formierung sozialer Gebilde wie Selbsthilfegruppen, Interessenvertretungen oder soziale Bewegungen. Diese treiben den Kampf gegen folgenreiche asymmetrische Differenzierungen voran und stiften Zusammengehörigkeit.

In den folgenden drei Kapiteln werden die drei beleuchteten Varianten koloristischer Humandifferenzierung zuerst nacheinander dargestellt. Um den Vergleich vorzubereiten, ist jedes gleich aufgebaut: Auf eine kurze empirische Vignette, die auf widerständige Handlungen Kategorisierter Bezug nimmt, folgen Ausführungen zu Etymologie und Begriffsgeschichte der fraglichen Unterscheidung (a), darauf Erörterungen des Makrokontexts, d.h. der Machtverhältnisse und Wissenssysteme, denen sie entstammt (b). Ein besonderes Gewicht liegt sodann auf der Mikroebene und dem affektiven Erleben der Kategorisierten in konkreten sozialen Situationen (c), sowie deren Reaktionen auf das Unterschiedenwerden, die vom Zurückweisen der kategorialen Fremdbezeichnung über deren Aneignung und Modifikation bis zum ›Zurückkategorisieren‹ mit komplementären Begriffen reichen (d). Als Primärquellen verwende ich autobiografische Texte, Medienberichte, Social-Media-Accounts,

eigene Beobachtungen, Gespräche und Interviews. Das fünfte Kapitel bündelt die Erkenntnisse in vergleichender Optik, das Schlusskapitel entwirft eine Heuristik koloristischen Unterscheidens.

Noch eine Vorbemerkung: Koloristische Humandifferenzierung kennt kein Außen, auch ich als Autor werde ständig von ihr erfasst oder betreibe sie selbst. Rassismus-kritische Ratgeberliteratur rassialisiert mich und ermahnt mich, mir meiner Privilegien als ›Weißer‹ bewusst zu werden, da ich als Folge der in Deutschland herrschenden Leukonormativität privilegiert sei. Folgt man dieser Logik, gehört zu diesen Privilegien auch, zu bestimmten koloristischen bzw. rassistischen Begriffen, die von den durch sie Bezeichneten selbst dann noch als verletzend empfunden werden, wenn sie nur in Zitaten historischer Texte auftauchen, einen größeren Abstand haben zu können. Wie also umgehen mit der in Rassismus-kritischer Literatur etablierten Tabuisierung des sogenannten N-Worts?² Während sich Bezeichnungen eines Gegenüber oder einer andershäutigen Gruppe als N* heute definitiv verbieten, habe ich mich dazu entschlossen, den Begriff in Zitaten auszuschreiben. Zitierungen im Sinne eines wissenschaftlichen Sprechens über Sprache müssen möglich sein, allein schon deshalb, weil sonst verschleiert wird, wer wie spricht.

1. Die Unterscheidung von ›Schwarzen‹ durch ›Weiße‹

Im August 2020 beschloss die Bezirksverordnetenversammlung von Berlin-Mitte die Umbenennung der Berliner Mohrenstraße. Rassismuskritische Akteure hatten dies seit vielen Jahren gefordert, da der Straßename schwarze Menschen herabwürdigte und »von einer in unserer Gegenwart weiterwirkenden gewaltvollen deutschen und europäischen Kolonialgeschichte« zeuge (offener Brief von 100 Wissenschaftlern). Die seit ca. 1700 existierende Straße lässt sich zur brandenburgisch-preußischen Kolonialzeit (1682–1717) in Bezug setzen, in der Jungen und junge Männer, die in Afrika versklavt worden waren, als Militärmusiker, Hof- und Kammerdiener am Berliner Hof arbeiten mussten.³ Der neue Straßename soll nun an den afrikanischen Philosophen Wilhelm Anton Amo erinnern, der in der ersten Hälfte des 18. Jh. in Halle, Wittenberg und Jena lehrte, bevor er 1746 nach Westafrika (heutiges Ghana) zurückkehrte.

- 2 Zur Begriffsgeschichte des amerikanischen Originals vgl. McWorther (2021), zum Umgang in Deutschland vgl. Dell (2015).
- 3 So hatte Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg den 1680 nach Westafrika entsandten Kapitän Bartelsen beauftragt, »ein halb Dutzend Sklaven von 14, 15 und 16 Jahren, welche schön und wohlgestaltet seien«, zu erwerben und nach Berlin zu bringen (Wikiwand o.J.). Aufgrund mehrerer Anwohnerklagen ist die Umbenennung bis April 2024 noch nicht erfolgt.

Der Begriff ›Mohr‹ ist eine von mehreren historischen Fremdbezeichnungen, die Europäer:innen für Bewohner ihres Nachbarkontinents geprägt haben. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass sie auf (Haut-)Farbe Bezug nehmen. ›Mohr‹ leitet sich vom griechischen *mauros* (›braun‹, ›schwarz‹) ab und bezeichnete ursprünglich die Bewohner Nordafrikas. Die lange Zeit synonym verwendete Bezeichnung ›Aethiopen‹ geht auf das griechische *aithiops* (Brandgesicht) zurück, der im 17. Jh. aus den romanischen Sprachen ins Deutsche entlehnte Begriff ›Neger‹, auf lateinisch *niger* (›schwarz‹). Während die beiden älteren Begriffe noch vorkolonialen Vorstellungswelten entsprangen und die so bezeichnete Humankategorie mit durchaus positiven Konnotationen verbanden, wurde der jüngere Begriff im Kontext des transatlantischen Sklavenhandels und der Etablierung der auf Zwangsarbeit basierenden Plantagenwirtschaft pejorisiert. In Folge kam auch in Deutschland der mit dem imaginierten Orient assoziierte Begriff ›Mohr‹ außer Gebrauch. »An seine Stelle trat das Wort ›Neger‹, das einen durch seine ›schwarze‹ Farbe ausgewiesenen barbarischen Primitiven suggeriert« (Martin 1993: 85).

Die Rassifizierung der Hautfarbe wird durch den schwedischen Naturforscher Carolus Linnaeus im 18. Jh. vorbereitet. In der 10. Auflage seiner *Systema naturae* (1758) unterscheidet er Menschen in vier geographisch verortete Varietäten, denen er, noch von der älteren Komplexionenlehre inspiriert, neben Farben verschiedene Temperamente, aber auch soziale Organisationsformen zuordnet. So gelten die ›schwarzen‹ Bewohner Afrikas als phlegmatisch und durch Launen, die ›weißen‹ Europas als tatkräftig und durch Gesetze regiert. Solche hierarchisch angelegten Charakterisierungen verbreiten sich in den Gesellschaften auf beiden Seiten des Atlantiks und tragen dazu bei, die Versklavung ›Schwarzer‹ zu rechtfertigen und daran trotz der zeitgleich aufkommen- den Ideen von der Gleichheit und Freiheit aller Menschen festzuhalten. Besonders deutlich wird dieser Widerspruch am Beispiel Thomas Jeffersons, des dritten Präsidenten der Vereinigten Staaten und Mitverfassers der Unabhängigkeitserklärung von 1776 (»all men are created equal«). Jefferson (1787), selbst Sklavenbesitzer, sprach sich zwar für die Abschaffung der Sklaverei aus, sah in der mutmaßlichen Inferiorität ›Schwarzer‹ aber ein Hindernis für deren Emanzipation: »I advance it therefore as a suspicion only, that the blacks (...) are inferior to the whites in the endowments both of body and mind. (...) This unfortunate difference of colour, and perhaps of faculty, is a powerful obstacle to the emancipation of these people.« In Deutschland ist Immanuel Kant, Vordenker der Menschenwürde und des Universalismus, davon überzeugt, dass die »Menschheit (...) in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen« sei (Orig. 1802, hier 1982: 16) und in einer undatierten Notiz urteilt er: »Der Neger kann disciplinirt und cultivirt, niemals aber ächt civilisirt werden. Er verfällt von selbst in die

Wildheit. Amerikaner und Neger können sich nicht selbstregieren. Die-
nen also nur zu Sklaven« (nach Schönecker 2021).

Solche diskriminierenden Stereotype werden zum festen Bestandteil
des geistigen Horizonts, der die koloniale Herrschaft Europas über Afri-
ka im ausgehenden 19. Jh. rahmt und legitimiert. Sie setzen sich in Wis-
senschaft und Alltag fort, leiten anthropologische ›Rassenforschung‹ und
populäre Kultur an, werden in Völkerschauen inszeniert und durch Wer-
be- und Warenästhetik normalisiert (Zeller 2010). In der Konsumkultur
taucht die exotistische Figur des verniedlichten ›Mohren‹ wieder auf, in
Kinderliedern die des ›primitiven Wilden‹.

Frantz Fanon beschreibt in *Schwarze Haut, weiße Masken* (Orig. 1952,
hier 1985) Szenen des verbalen Alltagsrassismus, die er in Frankreich um
1950 häufig erlebte. Vor dem Hintergrund seiner psychiatrischen Aus-
bildung konstatiert er, der angerufene Schwarze stoße auf »Schwierig-
keiten bei der Herausbildung seines Körperschemas« (Fanon 1985: 80),
insofern er den eigenen Körper nicht allein durch Selbstwahrnehmung
erfahre, sondern in der Auseinandersetzung mit der Fremdwahrnehmung
seitens des weißen Anrufers. In Fanons Worten wird dadurch die »Er-
kenntnis des Körpers« zu einer »rein negierende(n) Tätigkeit«, zu einer
»Erkenntnis in der dritten Person« (ibid.). Seiner Individualität beraubt,
erlebt Fanon sich als Exemplar einer Humankategorie und Verkörper-
ung der damit assoziierten Stereotype. Auf die eigene Erfahrung Bezug
nehmend schreibt er:

»Und das Körperschema, an mehreren Stellen angegriffen, brach zusam-
men und machte einem epidermischen Rassenschema Platz (...). Ich war
verantwortlich für meine Rasse, meine Vorfahren. Ich maß mich mit ob-
jektivem Blick, entdeckte meine Schwärze, meine ethnischen Merkmale
– und Wörter zerrissen mir das Trommelfell: Menschenfresserei, geisti-
ge Zurückgebliebenheit, Fetischismus, Rassenmakel, Sklavenschiffe, und
vor allem, ja vor allem: ›Y a bon Banania‹« (Fanon 1985: 81).

Mit dem Verweis auf ›Banania‹, ein Kakao-Getränk, das über Jahrzehnte
mit der Karikatur eines afrikanischen Kolonialsoldaten und dem Slogan
›Y a bon‹ beworben wurde (letzterer eine Verballhornung des gebrochen-
en Französisch der Kolonialsoldaten), bezieht sich Fanon auf koloni-
al-rassistische Repräsentationen in der europäischen Konsumkultur, die
die populäre Imagination und die Wahrnehmung ›schwarzer‹ Menschen
in Europa bis heute färben (Zeller 2010). Fanon ist sich der Lächerlich-
keit solcher Repräsentationen, die als ikonische Formen neben sprach-
liche treten, zwar bewusst, angesichts ihrer Ubiquität gelingt es ihm je-
doch nicht, sie zu übersehen bzw. zu überhören.

»›Sieh mal, ein Neger!‹ Das war ein äußerer Ansporn, ein Nasenstüber,
der mir unterwegs verpasst wurde. ›Sieh mal, ein Neger!‹ Das stimmte.
Ich amüsierte mich. ›Sieh mal, ein Neger!‹ Langsam zog sich der Kreis

zusammen. Ich amüsierte mich unverhohlen. ›Mama, schau doch, der Neger da, ich hab' Angst!‹ Angst! Angst! Man fing also an, sich vor mir zu fürchten. Ich wollte mich amüsieren, bis zum Ersticken, doch das war mir unmöglich geworden.«

Der Versuch scheitert, solche Formen rassistischer Benennung in Hörweite lachend als eine Praxis zurückzuweisen, die mehr über die Kategorisierenden und deren Weltbild als über den Kategorisierten aussagt. Folglich schildert Fanon in einer weiteren Szene, wie seine Reaktion auf einen Ausdruck positiven Rassismus (»Schau nur, er ist schön, dieser Neger«) in Wut umschlägt: »Der schöne Neger schießt auf Sie, Madame!« (Fanon 1985: 83).

In der frankophonen Welt wurden die Aneignung und Umwertung der Kategorie in den 1930er Jahren durch die literarisch-philosophische Négritude-Bewegung um Léopold Senghor, Aimé Césaire und Léon-Gontran Damas angestoßen. Während Césaire und Damas, die aus der Karibik stammten, »Négritude als Positionierung und Ausdruck einer dialektischen Selbstdefinition, als Rekurs auf einen Ursprung bestimmen, um dadurch die historische Initiative wiederzugewinnen«, bezieht sich der Senegalese Senghor auf die »vitalen Kräfte« afrikanischer Menschen, wodurch seine Variante der Négritude essentialistische Züge annimmt (Simo 2017: 192). Auch die intellektuellen und politischen Bewegungen im anglophonen Raum fokussieren bis in die 1960er Jahre hinein in erster Linie die Umwertung der Kategorien, nicht deren Ablösung. Fremdbezeichnungen werden als Selbstbezeichnungen übernommen, so auch der aus heutiger Sicht befremdliche Begriff ›negro‹, der von W.E.B Du Bois bis Martin Luther King synonym zu ›black‹ verwendet wird. Du Bois ist sich des Problems zwar bewusst, konzediert jedoch: »We may and must (...) re-word our problem, but it is still a problem. It is still a problem of a group which we must by the necessity of language call a race, and which is ›Negro‹ by historical wording.« (Orig. 1936, hier 2022: 7). Erst im Zuge der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung setzt sich ›Black‹ als Selbstbezeichnung durch, wobei die Großschreibung die Differenz zur historischen Fremdbezeichnung und den Transfer von einer naturalisierten in eine kulturalisierte bzw. politische Kategorie deutlich machen soll. Parallel dazu etablieren sich zunächst ›Afro-American‹, später ›African American‹ als weithin akzeptierte Selbst- und Fremdbezeichnung.

In Deutschland lässt sich von einer nachholenden Entwicklung sprechen, die Mitte der 1980er Jahre einsetzt und ab den 2000er Jahren an Intensität gewinnt.⁴ Im Zuge der Vernetzung und des Kampfs um

4 Ein wesentlicher Grund dafür ist in der im Vergleich zu den USA, Frankreich und Großbritannien deutlich geringeren Zahl afrikastämmiger Menschen zu suchen. Dies änderte sich erst in Folge verstärkter Einwanderung im Laufe

Selbstbestimmung ›Schwarzer Deutscher‹ bzw. ›Schwarzer Menschen in Deutschland‹ werden Konzepte und Praktiken vor allem aus den USA adaptiert. Dazu zählen neben analogen Prägungen für Selbstbezeichnungen (›Afro-Deutsche‹, ›Schwarze Deutsche‹) auch die Tabuisierung rassistischer Fremdbezeichnungen und deren Ersetzung durch Euphemismen (N-Wort, M-Wort) mit dem Ziel, die Reproduktion rassistischer Sprache und der damit verbundenen Stereotype zu unterbinden. In ihrem Aufsatz »Don't you call me Neger! Das N-Wort, Trauma und Rassismus« erinnert Grada Kilomba (2004) an die Verbindung des Begriffs mit der Geschichte der Versklavung und Kolonisierung, wodurch er mit »Brutalität, Verwundung und Schmerz« (173) aufgeladen sei. Mittels des psychoanalytischen Trauma-Konzepts argumentiert sie, dass die Konfrontation mit dem »N-Wort« diese Wunden aufreißt. »Wir müssen nicht nur auf einer individuellen Ebene, sondern auch auf einer historischen und kollektiven Ebene mit den Traumata des Kolonialismus umgehen, da Alltagsrassismus eine Reinitiiierung kolonialer Szenen ist, die uns Diskurse der Unterlegenheit und Entfremdung wiederaufzwingt« (Kilomba 2009). So sind das ›N-Wort‹ und ferner auch das ›M-Wort‹ in den vergangenen 20 Jahren wiederholt zum Austragungsort symbolischer Kämpfe geworden, mit denen rassistisch Diskriminierte (und Diskriminierbare) Anerkennung reklamieren. Zu nennen sind öffentliche Debatten über Streichungen der tabuisierten Begriffe aus Kinderbuchklassikern, die Umbenennung von Straßen und Apotheken, sowie die Kritik an den Spuren kolonialer Waren- und Werbeästhetik (Süßspeisen, Softeisvarianten, Biermarken). Ein besonders kurioser Fall ist die Kritik am Logo der Mainzer Dachdeckerfirma Neger, das ikonografische Anklänge an koloniale Werbeästhetik machte und den Familiennamen des Firmengründers bildlich in die stereotype Karikatur eines Afrikaners mit wulstigen Lippen und großen Ohrringen übersetzte. Die 2015 über mehrere Monate andauernde Kontroverse wurde in öffentlichen Protestaktionen, in der Presse und vor allem in den sozialen Medien ausgetragen, blieb hinsichtlich der Forderung der Kritiker auf Abänderung des Logos zunächst jedoch ohne Erfolg (Kornes 2018; Krings 2018).⁵

»Rassismus ist nicht biologisch, er funktioniert durch Diskurse, durch Worte und durch eine Reihe von Entsprechungen, welche Identitäten aufrechterhalten«, schreibt Kilomba (2009) und bezieht sich dabei auf die dialektische Beziehung von Fremd- und Selbstkategorisierung. Zu

der letzten 20 bis 30 Jahre. Der von Katharina Oguntoye, May Ayim und Dagmar Schultz 1986 herausgegebene Sammelband *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* gilt allgemein als Gründungsdokument der afro-deutschen Bewegung.

- 5 Inzwischen wurde das Logo allerdings überarbeitet oder ist ganz verschwunden.

diesen »Identitäten« müssen auch jene gerechnet werden, die sich in Reaktion auf rassistische Praktiken konstituiert haben. Die Selbstkategorisierung als ›Schwarze‹ setzt sich von der historischen Fremdkategorisierung (und auch der Selbstkategorisierung à la *Négritude*) dadurch ab, dass Zugehörigkeit nicht mehr naturalisiert, sondern kulturalisiert gedacht wird, in erster Linie auf Basis geteilter individueller oder kollektiver Erfahrung (Versklavung, Rassismus, Diskriminierung). So ist eine neue politische Form von Rassialisierung entstanden, deren Kategorien dadurch gebildet werden, dass Privilegierte von Disprivilegierten, Täter von Opfern unterschieden werden. In diesem Zusammenhang taucht der Begriff ›Person of Colour‹ (PoC) als Selbstbezeichnung für eine Kategorie von Personen auf, deren Gemeinsamkeit darin besteht, Opfer von Rassismus zu sein, der von ›Weißen‹ ausgeht. Dieser Begriff geht paradoxerweise auf eine ursprünglich so bezeichnete dritte Personenkategorie zwischen ›schwarz‹ und ›weiß‹ zurück, die in den französischen karibischen Kolonien und teils auch in den USA über erhebliche Macht verfügten und oft auch selbst Sklavenbesitzer waren (Ha 2009). In der aktuellen Verwendungsweise ist der Begriff jedoch politisch binarisiert und stellt einer entdifferenzierten Seite der Unterscheidung (›Weiße‹) eine zweite gegenüber, in der sich neben ›Schwarzen‹ noch viele andere von ›Weißen‹ Diskriminierte befinden. Die Paradoxie dieser Art von Begrifflichkeit besteht darin, zur Reifikation einer Differenzierung beizutragen, die politisch eigentlich bekämpft und abgebaut werden soll.

Neben aktivistischen Zurückweisungen der Fremdkategorisierung lassen sich affirmierende, teils auch ironische Aneignungen finden. Allen voran ist hier der von kubanischen Eltern abstammende Roberto Blanco zu nennen, der die deutsche Unterhaltungskultur ab den 1960ern über mehrere Jahrzehnte in der Figur des ›schwarzen‹ Exoten mitprägte; daneben aber auch Lokalhéroen wie der aus den USA stammende Musiker und Türsteher Fred Hill, der von 1977 bis 2004 in Darmstadt lebte und in der lokalen Musikszene durch »Fred Hills schwarz-weiße Negerkapelle« präsent war (Gueye 2020). »Der Ton macht die Musik«, antwortet Roberto Blanco auf die Frage, wie er es empfunden habe, als der bayerische Innenminister ihn 2015 einen »wunderbaren Neger« nannte. »So wie Joachim Herrmann das gesagt hat, war das nicht böse oder rassistisch gemeint«, obschon »wunderbarer Farbiger« besser gewesen wäre (Blanco in Isringhaus 2015). In Kiel lehnt Andrew Onuegbu, der aus Nigeria stammende Betreiber des Restaurants ›Zum Mohrenkopf‹, die Umbenennung seines Lokals ab und verhält sich somit entgegen dem Trend zur Verbannung vergleichbarer Namen aus dem öffentlichen Raum. »Die Diskussion gegen Rassismus wird am falschen Ende geführt und beruht auf Unwissenheit und falschen Forderungen«, zitiert ihn das Redaktionsnetzwerk Deutschland (RND 2020). »Selbstverständlich gebe es Rassismus auch in Deutschland, sagt Onuegbu. Dennoch rät er schwarzen

Personen, nicht die Opferrolle einzunehmen und überall Diskriminierung und Benachteiligung zu befürchten« (ibid.).

2. Die Unterscheidung von ›Oyibos‹ durch Nigerianer

In ihrem Artikel ›Oyibo is not a compliment!‹ zeichnet die in Nigeria lebende niederländische Journalistin Femke van Zeijl (2017) ihre Erfahrungen mit dem »o-word« nach, wie sie die in Südnigeria gebräuchliche Bezeichnung für hellhäutige Fremde nennt. Eingangs zählt sie drei exemplarische Szenen in Lagos auf: Während sie in einem Kino auf der Suche nach einem Sitzplatz an einheimischen Zuschauer:innen vorbeigeht, ruft einer von ihnen ›Oyibo!‹, worauf die anderen lauthals lachen. Während sie auf offener Straße auf die Reparatur ihres Autos wartet, singen Schülerinnen der benachbarten Grundschule ein Kinderlied, das die Figur des Oyibo mit rotem Pfeffer assoziiert. Ein Stand-up-Comedian fragt von der Bühne herab, was sie als Oyibo denn in seiner Show verloren habe, sie würde das von ihm gesprochene Pidgin doch sowieso nicht verstehen. Ihrem nigerianischen Ehemann, der neben ihr sitzt, legt der Comedian doppeldeutig nahe, nicht geizig zu sein und seinen ›Oyibo-Reichtum‹ mit anderen zu teilen.

›Oyibo‹ ist eine in Südnigeria verbreitete Fremdbezeichnung für Menschen, die sich durch relative Hellhäutigkeit und/oder Fremdheit auszeichnen. Der Begriff wird im nigerianischen Englisch und im Pidgin-Englisch verwendet und geht auf das gleichbedeutende Yoruba-Wort ›Oyinbo‹ zurück, dessen Etymologie uneindeutig ist. Samuel Ajayi Crowther – selbst Yoruba, aber in Sierra Leone aufgewachsen und später als Missionar nach Nigeria zurückgekehrt – übersetzt *oibo* und *oyibo* in seinem 1852 erschienenen Wörterbuch des Yoruba mit »one who comes from the country beyond the sea.«⁶ Nur wenig später führt der US-amerikanische Missionar Thomas J. Bowen *oibó* in seiner Grammatik des Yoruba auf das Verb *bó* (›to peel‹) zurück. Wenn sich etwa nach einer Verbrennung die Haut eines Schwarzen abschäle, so Bowen, werde die Oberfläche weiß wie die Haut eines Weißen. *Oibó* bedeute wortwörtlich ›der Geschälte‹ (Bowen 1858: 13). In seinem Wörterbuch übersetzt Bowen *oibó* dann jedoch rassialisierend als »a white man« (ibid. 30, 61). Ein späteres Yoruba-Wörterbuch von 1913 kombiniert Crowthers und Bowens Übersetzungen als »one who comes from the country beyond the seas; a white man« (Anonym 1913: 190). Ein weiterer Eintrag spezifiziert die Bedeutung als: »people beyond the waters, applied mostly to white men, but also to natives who have adopted European customs« (ibid. 202).

6 Für diesen und die folgenden Hinweise zur Etymologie danke ich Christopher Hohl.

Eine andere Herleitung, in der das Verb ›schälen‹ (*bo*) ebenfalls eine Rolle spielt, ergibt sich aus der onymischen Struktur des Yoruba-Namens Fatoyinbo. »Yoruba names are contracted sentences«, erläutert Fela Sowande (1966: 46), sodass sich Fatoyinbo in »Ifa to Oyinbo« auseinanderziehen ließe, was »Ifa is to be equated with Oyinbo« bedeute, wobei Ifa das durch den Gott Orunmila in die Welt gebrachte Orakel meint. »Here, ›Oyinbo‹ is *not* the white man, but the Yoruba child of Yoruba parents who at birth is light-skinned and is held to bring good fortune to himself and to all connected with him« (ibid.). Zur Erläuterung dieser Deutung verweist er auf einen Ifa-Vers, der darlegt, wie Orunmila mit Hilfe des Orakels ein Kind mit einer Frau namens Oyi zeugte, das zum archetypischen Oyinbo wurde. Die Ifa-Mythologie schildert, wie Orunmila und die schwangere Oyi ihrem Vater, dem Meeresgott Olokun, einen Besuch abstatten. Olokun bietet seiner Tochter »hot liquor« an, den sie trinkt. »When her baby arrived, it was white-skinned, and it was said that it was the hot liquor that had peeled off its dark skin; and so the baby was called ›Ebo‹, literally, ›eyiti o bo‹, that which has been peeled. This child was born in the house of Olokun. Orunmila then told the child to make his home with Olokun« (48). Laut Sowande könne Fatoyinbo dementsprechend auch als »the Spirit child whose dark skin was peeled by Oyi« (ibid.) übersetzt werden. »It is likely [...] that the stanza [...] may have supplied the origin of the Yoruba term ›Oyinbo‹ for the white man, who may have been thought to have his natural skin ›peeled‹ somewhere, sometime, for some mysterious reason. Or perhaps he was thought to be the descendant of the first ›Ebo‹ the child of Oyi and Orunmila« (ibid.).

Diese Herleitung ist insofern interessant, als sie zum einen auf den aquatischen Raum und auf Reichtum verweist, beides wird sowohl mit dem Gott Olokun als auch mit Europäern assoziiert. Zum anderen legt sie nahe, dass es den Begriff ›Oyinbo‹ bereits vor der Ankunft der ersten Europäer gegeben haben könnte, und er sich ursprünglich auf relativ hellhäutige Menschen innerhalb der afrikanischen Bevölkerung bezog. Diese Bedeutung wäre dann sekundär auf Menschen mit (noch) hellerer Haut übertragen worden, nachdem solche im späten 15. Jh. an der Guinea-Küste anlandeten.

Heute wird Oyibo nicht nur für Europäer:innen verwendet, sondern auch für hellhäutige Menschen, z.B. aus China, Indien oder arabischen Ländern. Hierin lässt sich zum einen eine für die Asymmetrie egozentrischer Wir/Die-Differenzierungen typische Versämtlichung der alterisierten Seite erkennen (Hirschauer 2021: 165; vgl. mit dem Lumping der eigenen Seite bei PoC). und zum anderen ein Verweis darauf, dass die Begriffssemantik über Hautfarbe hinausragt. Die Autorin Sarah Manyika, selbst Tochter eines nigerianischen Vaters und einer britischen Mutter, verweist dementsprechend darauf, dass der Begriff nicht in erster Linie rassialisierte Differenz, sondern Fremdheit markiert:

»When I was a child [in the 1970s] I was frequently called oyinbo – the assumption was that because my skin was light, I was a foreigner or an expatriate. Oyinbo was meant to distinguish foreigners from locals [...] The term was not meant to identify race but foreignness and would be used just as frequently for someone like me with fair skin as for any dark skinned African American or black foreigner viewed as being from the West« (Manyika 2003: 68).

Manyikas Warnung vor einer vorschnellen rassialisierenden Lesart des Oyibo-Begriffs durch die Übersetzung als ›Weiße/r‹ ist berechtigt. Eine solche Interpretation impliziert, dass der Unterscheidung von Oyibos durch Nigerianer:innen dieselbe Abgrenzung, Theoretisierung und Machtbeziehung zugrunde liegt, wie dies bei der Unterscheidung von ›Schwarzen‹ durch ›Weiße‹ im Rahmen der Rassendifferenzierung der Fall ist. Das erscheint jedoch zweifelhaft. Zum einen liegt die Vermutung nahe, dass die Unterscheidung historisch jenseits bzw. in Absenz des europäischen Konzepts ›Rasse‹ entstanden ist, zum anderen wird relative Hellhäutigkeit farblich anders kodiert, nämlich als ›rot‹ (*pupa*) oder ›gelb‹ (*ofeefee*), und zwar sowohl in Bezug auf Europäer:innen als auch auf Afrikaner:innen oder von einem europäisch-afrikanischen Elternpaar Abstammende. Oyibo rassialisierend als ›Weiße/r‹ zu übersetzen, bedeutet also gleich einen doppelten Kategorienfehler zu begehen.

Ein Kinderlied auf Pidgin-Englisch rekurriert auf rote Pfefferschoten und die Wirkung scharfer Speisen auf die farbliche Erscheinung der Körperoberfläche. Es lautet: »Oyibo pepe / if you eat-e pepe / you go yellow more more« (Oyibo Pfeffer, wenn du Pfeffer isst, wirst du noch viel gelber). Dem afroamerikanischen Soziologen Calvin C. Hernton wurde dieser Sachverhalt während eines Nigeriabesuchs folgendermaßen erläutert: »It meant an African of black complexion whose constitution was unable to countenance the eating of pepper and the pepper had changed the African's complexion to a lighter shade of brown, my complexion« (Vorwort zu Jahn 1990: xix). Das Kinderlied lässt sich allerdings auch umgekehrt deuten: »I think we thought white people going red (or yellow) after eating hot stuff was an interesting design flaw« (Pequod 2018). Eine dritte Deutung bietet Danuta Mason (2021), eine polnisch-amerikanische Ärztin, die in den 1960ern im ländlichen Südwestnigeria arbeitete. In ihrer unter dem Titel *Oyinbo Pepe – White Face: My African Story* erschienenen Autobiografie schildert sie, wie sie in den Dörfern auf Schritt und Tritt von Kindern verfolgt wurde, die das erwähnte Lied sangen. »The locals compared the ›white face‹ to the red Nigerian peppers after a scalding heat which changes the red color of the peppers to the flaming pink or ghostly white« (Mason 2021: 45).

Nigerianer:innen verweisen darauf, das Oyibo ein neutraler, deskriptiver Begriff sei, der auch als Kompliment verwendet werden könne. So auch der nigerianische Linguist Kólá Túbòsún (2009), der allerdings

einschränkend hinzufügt: »I personally have never considered it a compliment of any sort when while walking with a white/caucasian person (even within a campus environment), passers-by most of whom are complete and unwelcome strangers yell ›Oyinbo!‹ while pointing and giggling excitedly at the now totally embarrassed stranger.« Es hänge demnach vom Kontext ab, ob der Begriff neutral oder beleidigend gemeint sei: »So, when used in a civil, polite conversation, *Oyinbo* is mainly a harmless term of reference, but it is insulting only when it is yelled out loud, especially by a(n) unacquainted, unfriendly) stranger« (ibid.). Deutlich negativer bestimmt die Niederländerin van Zeijl die Verwendung des Begriffs und dessen Semantik:

»In many cases, oyibo is not really a compliment, is it? Oyibo stands for weak and gullible, there to make fun of. It stands for freckled skin that can't stand the sun. For bleeding hearts that open up for any made-up sob story. For mugus [Betrugsoffer] waiting to be ripped off by sharp-guy scammers. In that sense, the only positive side of oyibo is the financial one: the huge amounts of money oyibos are perceived to have access to« (van Zeijl 2017).

Wenn als wohlhabend wahrgenommene hellhäutige Fremde im öffentlichen Raum als ›Oyibo‹ adressiert werden, dient dies in erster Linie dazu, ihre Aufmerksamkeit zu erlangen, um sie als Käufer zu gewinnen oder mit ihnen in Kontakt zu treten, in der vagen Hoffnung, dass sich daraus eine wie auch immer geartete Beziehung zum Vorteil des Rufers ergeben könnte. Oyibo-Rufe wären demnach ähnlich motiviert wie das sogenannte Catcalling, männliche Versuche, die Aufmerksamkeit von Frauen zu erlangen. Und ähnlich wie das Catcalling sind sie hochgradig ambivalent, changieren zwischen Auf- und Abwertung der adressierten Personenkategorie, und können bei den Adressierten Unbehagen auslösen.

In seiner Autobiografie *Oyibo!!! Weißer Sohn eines schwarzen Vaters* (2009) beschreibt Anatol Egbuna Erfahrungen, die denen Fanons vergleichbar sind. Wie Fanon stammt Egbuna von einer ›weißen‹ Mutter und einem ›schwarzen‹ Vater ab, seine Erfahrungen sind jedoch in einem anderen gesellschaftlichen und historischen Kontext situiert. Egbuna, Jahrgang 1978, wächst im südöstlichen Nigeria auf, der Heimat seines Vaters. Die epidermische Norm ist der Frankreichs diametral entgegengesetzt, die Praktiken der Veränderung ähneln sich jedoch. Wie Fanon in Frankreich, so wird auch Egbuna in Nigeria mit einem Begriff angeredet, der auf Andershäutigkeit rekurriert. An seine Einschulung erinnert er sich wie folgt:

»Verschämt und zudem total verängstigt stand ich nun vor der ganzen Klasse. Ich weinte. Die anderen Kinder lachten und flüsterten ›Oyibo!!!‹ vor sich her. Ein Junge, der ganz hinten in der Ecke saß, sprang auf und schrie ›Oyibo!!!‹. (...) Da fühlte ich das erste Mal, dass ich anders war,

anders als die anderen. Ich war das einzige weiße Kind in der Klasse von 40. (...) In der kurzen Pause fingen die Mädchen aus meiner Klasse an, mit meinen Haaren zu spielen. »Oyibo! Oyibo!!! Oyibo!!!«, schrien sie. Meine Haare waren ziemlich lang und gelockt, was für einen Jungen in Nigeria einen sehr seltenen Anblick darstellte. Ich konnte nichts gegen sie ausrichten. Ich ließ sie einfach nur machen« (Egbuna 2009: 22f.).

Die Unterscheidung verfolgt ihn auf Schritt und Tritt. Sie begegnet ihm im Privaten, durch seine nigerianische Stiefmutter, die ihn misshandelt, sowie im öffentlichen Raum. Eine Szene, die er als Sekundarschüler auf einem städtischen Marktplatz erlebt, schildert er wie folgt:

»Auf dem Markt angekommen, schrien die Händler mich von allen Seiten an. »Oyibo! Oyibo!«, riefen sie mir zu, als ich vorbeieilte. »Komm, Oyibo, komm und kaufe frische Tomaten und Pfefferschoten, die sind so rot wie Du!«, lachten sie. Sie beleidigten mich. Ich fühlte mich dann immer wie ein Außerirdischer. Ein weißes Kind unter Millionen von Schwarzen. Wieso ließen sie mich nicht einfach eines der ihren sein?« (Egbuna 2009: 60).

Die amerikanische Ethnografin Carmen McCain, die Teile ihrer Kindheit in Nigeria verbrachte und im Rahmen ihrer Dissertationsforschung zu Beginn des 21. Jh. nach Nigeria zurückkehrte, empfindet die Veranderung durch Oyibo-Rufe als entmenslichend:

»It can be extremely exhausting to have it called out to you hourly, by adults, as you are just walking around and trying to live your life. I have had students on a university campus yell it at me. I have had staff walk into a university office where I was filling a form and say »oyinbo« loudly. I have had a student even start singing »oyinbo pepe« behind my back as I walked out of a room. When I took offense, she protested that it was a »praise song«, and perhaps it is, although my 11 year old self who experienced this same song years ago did not feel like she was being praised but that she was being mocked. Perhaps my 11 year old self just didn't understand, but... Inasmuch as no one enjoys constantly being singled out and reminded that they are different and »other« and foreign and a spectacle, I wish that the chorus of »oyinbo« would just stop, whether it is meant as a term of endearment or whether it is a jest or something worse. Whatever the etymology and whatever it »actually« means, it feels dehumanizing when it is constantly yelled at you« (McCain, in Pancocojams 2021).

Wie oben Túbòsún verweist auch McCain darauf, dass Intonation und Kontext wesentlich daran beteiligt sind, wie eine Äußerung wahrgenommen wird (Roberto Blanco: »Der Ton macht die Musik«). Van Zeijl (2017) nennt drei mögliche Reaktionen: weglächeln, ignorieren, ins Gespräch kommen; Praktiken, die Lamont et al. (2019) als typische Reaktionen auf Stigmatisierungserfahrungen beschreiben.

»These days, when I hear the o-word, I no longer smile politely and move on. Most times I ignore it, since I would have a full-time job responding to every passerby who calls it out. Yet every once in a while, when I have time and feel up to it, I walk up to the speaker and try to explain why I think it is impolite« (van Zeijl 2017).

Indem van Zeijl den Begriff ›Oyibo‹ als »o-word« bezeichnet, stiftet sie eine Parallele zur Tabuisierung rassistischer Fremdbezeichnungen durch Rassismus-kritische Aktivist:innen im Globalen Norden (›n-word‹) und dadurch implizit einen Vergleich zum Rassismus europäisch-amerikanischer Prägung. Inwieweit dieser Vergleich angemessen ist, soll weiter unten diskutiert werden, hier sei lediglich angemerkt, dass er hinkt, sofern man ihn unter der Chiffre ›Rassismus‹ verhandelt – anstatt ihn als ›Kolorismus‹ zu verstehen.

Die Aneignung der Fremdbezeichnung als Selbstbezeichnung lässt sich in Nigeria insbesondere in Form von Künstlernamen beobachten. Fares Boulos, ein in Nigeria aufgewachsener Libanese, hat sich als Oyibo Rebel einen Namen als Musiker, Schauspieler und Content Creator gemacht. Auf seinen Social-Media-Kanälen veröffentlicht er Sketche in nigerianischem Pidgin-English. Tiago Gomes, ein in Nigeria lebender Portugiese, der am Hof des Alaafin von Oyo aufwuchs, wo seine ebenfalls aus Portugal stammende Mutter als Kulturbotschafterin tätig ist, nennt sich auf Instagram und TikTok Oyinbo ibile (Yoruba für ›traditioneller Oyinbo‹). Mit diesem Namen spielt er auf seine quasi muttersprachliche Kompetenz des Yoruba und die Wertschätzung traditioneller Yoruba-Praktiken an, die er auf seinen Social Media-Kanälen zur Schau stellt. Als weitere Beispiele lassen sich die Social-Media-Profile White Oyinbo und Oyinbo Princess anführen, die von Europäer:innen betrieben werden, die sich seit einigen Jahren in Nigeria aufhalten, sowie das Profil von Oyinbonaijaboy, eines in Manchester lebenden Briten mit dort ansässigem Igbo-stämmigen Freundeskreis. Diese Selbstbezeichnungen basieren auf einer affirmativen, teils auch ironischen Aneignung der Fremdbezeichnung, wodurch Zugehörigkeit gestiftet werden soll. Die Künstler und Social Media-Nutzer:innen zeigen so, dass sie ihre kategoriale Sortierung durch die schwarze Mehrheitsgesellschaft akzeptieren, sind dabei jedoch bemüht, sich von der stereotypisierten Figur des Oyinbo abzusetzen. Indem sie mit ihren Performanzen demonstrieren, dass sie nigerianische sprachliche und kulturelle Codes beherrschen, betreiben sie *doing being Nigerian while being Oyinbo*. Die affirmative Aneignung der Fremdbezeichnung stellt einen Weg in die nigerianische Gesellschaft dar, der dem ähnelt, den Roberto Blanco mit seiner affirmativen Verkörperung der Figur des ›schwarzen‹ Exoten in der deutschen TV-Unterhaltungskultur einschlug. Dass ›Oyinbo‹ ohne Ehrverlust als Selbstbezeichnung angeeignet werden kann, liegt daran, dass der Begriff, trotz einer gewissen Ambivalenz, per se nicht zu Ungunsten der Kategorisierten ausfällt, die er mit Privilegien und Reichtum assoziiert.

3. Die Unterscheidung von Hypopigmentierten durch Pigmentierte

Im Juni 2011 bestieg der tansanische Albino-Aktivist Josephat Torner den Kilimanjaro. Auf dem knapp 6000 Meter hohen Gipfel angekommen, verkündete er: »I say to all people living with albinism in Africa: Come out of the darkness and live in the shadow of the sun no longer, for I have faced the mountain and I have faced the sun, and now I know we can all be free.« Torner stand ganz wörtlich auf dem ›Gipfel der Freiheit‹, denn er verbreitete seine Botschaft von der höchsten Stelle des Berges aus, die bis 1964 noch ›Kaiser-Wilhelm-Spitze‹ hieß, und erst mit der Unabhängigkeit Tansanias in ›Uhuru-Peak‹ (Freiheits-Spitze) umbenannt wurde. Indem er dieses nationale (und im Grunde auch panafrikanische) Freiheitssymbol in Besitz nahm, reklamierte er für sich und alle anderen Afrikaner.innen mit Albinismus gesellschaftliche Zugehörigkeit.

In der Medizin bezeichnet der Begriff Albinismus (von lat. *albus* ›weiß‹) ein genetisches Syndrom, das die Bildung des Pigments Melanin in Haut, Haaren und Netzhaut verhindert, was zu Hypopigmentierung führt, sodass Betroffene sich durch eine außergewöhnlich helle Haut- und Haarfarbe sowie ein stark eingeschränktes Sehvermögen auszeichnen. Albinismus kommt weltweit in allen Bevölkerungsgruppen vor, allerdings in unterschiedlichen Prävalenzen. Im Folgenden beschränke ich mich auf die Darstellung historischer Entwicklungslinien der Unterscheidung von Hypopigmentierten durch Pigmentierte in Afrika sowie Europa und Nordamerika.

In Afrika werden Hypopigmentierte gegenwärtig vielerorts diskriminiert, ausgegrenzt oder sogar an Leib und Leben bedroht. Vorkolonial existierten je nach Gesellschaft variierende Formen mit ihnen umzugehen, wobei allerorts ätiologische Bezüge zu transzendenten Mächten hergestellt wurden (Lagercrantz 1979). Bei den Yoruba sollen Hypopigmentierte, *afin*, rituelle Funktionen an Schreinen übernommen haben, die dem Gott Obatala geweiht waren. In der Mythologie ist Obatala derjenige, der Menschen aus Lehm formte, bevor sie vom Schöpfergott Olo-dumare Leben eingehaucht bekamen. Einige soll er im Palmweirausch verformt haben (Soyinka 1976: 15), darunter auch den prototypischen *afin*, woraus sich die besondere Stellung Hypopigmentierter an Obatala-Schreinen ableitete (Johnson 1921: 165). In der christlich und muslimisch überformten Gegenwart hat sich davon nichts erhalten. Hinweise auf eine besondere Wertschätzung liegen auch für das alte Kongo-Reich und dessen Nachfolgestaaten vor, wo sogenannte *ndondo* an den Höfen der Könige lebten. Andrew Battell, der um 1600 über zehn Jahre in der Region verbrachte, schrieb:

»They are very rare, and when such happen to be born, they are brought to the king, and become great witches: they are his councilors, and advise him of lucky und unlucky days before execution of his enterprises. When the king goes any whither the Dundas go with him, and beat the ground round about with certain exorcisms before the king sits down, and then sit down by him« (Battell in Ravenstein 1901: 81).

Nach Adolf Bastian (1859: 34) wurden Haare der *ndondo* als Glücksbringer gehandelt und, »theuer als Reliquien verkauft«. Eine rezente Parallele findet sich am tansanischen Ufer des Viktoriasees, wo Fischer Haare von Hypopigmentierten in ihre Netze weben, in der Hoffnung, dadurch ihre Beute zu vermehren. In der postkolonialen Gegenwart wird Hypopigmentierten die auch heute noch weit verbreitete Vorstellung, sie seien mit transzendenten Mächten verbunden, zum Verhängnis. »Medizin-Morde« an Menschen mit Albinismus (Schühle 2013), die in Tansania und benachbarten Ländern nach 2000 gehäuft begangen wurden, lassen sich als spätkapitalistische Ausprägungen der vorkolonialen magischen Rahmung des Albinismus deuten. Körperteile der sogenannten *zeruzeru*, deren Kategorisierung zwischen Geist und Mensch schwankt (Denny 2021: 37), sollen zur Erzeugung von Macht und Reichtum dienen. Zu diesem Zweck verarbeiten *waganga* (»Medizinmänner«) sie in magische Mittel, die von Klienten als Amulette getragen oder konsumiert werden müssen.

In Europa wurde der Blick für Hypopigmentierte zunächst dort geschärft, wo sie aufgrund des höheren Kontrasts gegenüber der normalpigmentierten Bevölkerung leichter ins Blickfeld gerieten. Der Begriff »Albino« taucht erstmalig im 16. Jh. in Spanien auf, wo er sich als Bezeichnung für »hellhäutige« Indigene etabliert, die aufgrund ihrer Herkunft eigentlich hätten dunkelhäutig sein müssen. Über die Bevölkerung Neu Guineas schreibt der Historiograph Bartolomé Leonardo y Argensola (1609): »Unter diesen schwarzen Leuten gibt es einige, die so weiß und blond sind, wie die Deutschen. Wenn sie in die Sonne gehen, werden sie blind, obwohl sie nicht hineinschauen. In Spanien nennen wir sie Albinos.« Die nationale Brechung der Hypopigmentierung dient der Differenzierung des besonderen Hauttons der »weißen« Indigenen gegenüber demjenigen ihrer spanischen Leser. Bei anderen Autoren werden als Vergleichsfolie wahlweise Belgier, Niederländer oder Engländer herangezogen. Da diese Vergleiche nur begrenzt tragen, braucht es eine deutlichere Abgrenzung gegenüber dem generischen »Weiß« aller Europäer, wie sie der im Rückgriff auf den lateinischen Wortstamm »alb-« mit Hilfe eines spanischen Diminutivs gebildete Begriff »Albiño« (wörtlich: »Weißchen«) bietet.

Bis zur Übernahme dieses Begriffs in andere europäische Sprachen dauert es noch mehr als 200 Jahre, denn in Frankreich, Italien, Deutschland und England wird das Phänomen zunächst an aus Afrika stammenden

Menschen wahrgenommen, die als ›*nègres blancs*‹, ›weiße Mohren‹ oder ›*leucaethiopes*‹ bezeichnet werden. Für Naturkundler und Philosophen, die im 18. Jh. mit der Erfindung der Menschenrassen beschäftigt sind, stellen sie ein Klassifikationsproblem dar. Linné (1758) unterscheidet noch zwei Spezies der Gattung Mensch, die ›Tagmenschen‹, denen er die vier geografisch determinierten späteren Rassen zuordnet, und die ›Nachtmenschen‹, unter die er die Leucaethiopen subsumiert. Als Hypopigmentierte schließlich auch unter europäischen Bevölkerungsgruppen entdeckt werden, führt der französische Naturalist Georges-Louis Leclerc de Buffon 1777 den Sammelbegriff *blafards* (›Blasse‹ oder ›Bleiche‹) ein, worunter er »von der Natur benachteiligte« Individuen versteht (nach Curran 2009: 170). Zeitgleich kommt auch der deutsche Mediziner und Anthropologe Johann Friedrich Blumenbach zu der Überzeugung, dass die ›Leukaethiopie‹ als eine Krankheit aufzufassen sei (Kutzer 1990: 199). Im wenig später veröffentlichten Handbuch der Naturgeschichte schreibt er: »Die Kackerlacken,⁷ Blafards, Albinos oder weiße Mohren sind nicht einmal eine Spielart, geschweige eine besondere Gattung, wozu sie der gute Voltaire so gern machen möchte: sondern eine Krankheit, die Menschen unter allen Meridianen befallen kann, und der auch Thiere unterworfen sind« (Blumenbach 1779: 64). Aus dem anthropologisch gerahmten ›weißen Schwarzen‹ (Leukaethiop) des 18. Jh. wird im 19. der medizinisch gerahmte ›kränklich Weiße‹ (Leukopath), der als Patient die Symptome einer ›Krankheit‹ nun nicht allein mit Angehörigen anderer ›Rassen‹ der Spezies Mensch, sondern sogar gattungsübergreifend mit dem Tierreich teilen muss. In Folge setzen sich in der medizinischen Literatur die Begriffe ›Albinismus‹ für das Syndrom und ›Albino‹ für dessen Träger durch. Vererbungslehre und Eugenik rücken Albinismus in der ersten Hälfte des 20. Jh. in die Nähe des Inzests. In der populären Kultur werden Hypopigmentierte (europäischer und afrikanischer Herkunft) als Attraktionen vermarktet, von der Freakshow um 1900 bis zu Spielfilmen um 2000.

Kathrin Denny (2021) berichtet über alltägliche Diskriminierungen von Menschen mit Albinismus in Tansania. Schwangere spucken vor ihnen aus, um sich vor der Geburt eines hypopigmentierten Kindes zu schützen, die als Fluch oder Strafe der Ahnen für einen Tabubruch gedeutet wird. Passanten rufen ihnen ›*dawa*‹ (Medizin) oder ›*deali*‹ (von engl. ›deal‹) hinterher, was auf ihre magische bzw. ökonomische Verwertbarkeit anspielt, oder beschimpfen sie als Hunde, Schweine oder Ziegen. Ein angehender Priester schildert, wie er als Kind die Fremdkategorisierung als Selbstkategorisierung übernahm:

- 7 ›Kackerlake‹ ist in deutschsprachigen medizinischen Publikationen um 1800 eine gängige Metapher für Menschen mit Albinismus, die deren Photophobie mit dem lichtscheuen Verhalten der Insekten gleichsetzt.

»Schon als ich noch ganz klein war, merkte ich, dass ich nicht so war, wie die anderen Kinder. Die Leute schauten mich anders an und behandelten mich anders. Sie nannten mich *zeruzeru* und so dachte ich damals auch, ich sei ein *zeruzeru*. Wenn ich auf der Straße entlanglief, riefen die Leute dieses Wort und zeigten mit dem Finger auf mich. Sie sagten, ich könnte nicht sterben und würde irgendwann einfach verschwinden. Damals wusste ich nicht, ob das wahr ist. Ich dachte, vielleicht bin ich wirklich kein richtiger Mensch und würde mich tatsächlich einfach irgendwann auflösen.«

Peter Ash, ein (in rassialisierter Perspektive) ›weißer‹ Kanadier mit Albinismus und Gründer der in Tansania tätigen NGO ›Under The Same Sun‹ wuchs in Montreal auf. Im Interview unserer Studie von 2017 erinnert er sich so an seine Kindheit und Jugend:

»Growing up in Montreal I had gone through name calling – all stuff most people with albinism go through in most countries – people staring at you, people making comments, you know, and all that was at times challenging during my childhood ... So, growing up, when I left the house I was called names or was given strange looks ... some kid would yell at you across the street ›Hey albino!‹, or ›Look at that albino!‹, you know, or ›whitey‹ or ›snow white‹, you know kids at school call each other names, you always get the kids that are teasing other kids about difference, right?«

Natalie Devora, eine albinotische Afroamerikanerin, erinnert sich in ihrer Autobiografie *Black Girl, White Skin* (2018) an ihre Schulzeit. In den 1970er Jahren geht sie im kalifornischen Oakland auf eine überwiegend von Schwarzen besuchte Junior High School: »I had been the brunt of jokes about my mother having had relations with a White man or a milkman or Casper's father. I had been intentionally tripped, intimidated, and had food thrown at me in the lunchroom« (77). Vor dem Hintergrund der US-amerikanischen ›race relations‹ löst ihre kategoriale Ambiguität gewalttätige Übergriffe durch Mitschüler:innen aus. »In the spring of 1976 there was a great deal of racial discord in Oakland. In my school, if your skin was not brown you were a target of bullying. I was aware that White students were being attacked just because of their skin color. Sadly, I too would fall prey to attack because of my fair skin« (79). Ein brutaler Übergriff durch ›schwarze‹ Mitschüler:innen, bei dem sie mehrere Rippenbrüche erleidet, führt dazu, dass sie, ähnlich wie zunächst Fanon (nur unter umgekehrten Vorzeichen), die rassialisierte Fremdwahrnehmung internalisiert. Von ihren ›schwarzen‹ Mitschüler:innen als ›Weiße‹ kategorisiert, wendet sie sich von ihnen ab und hofft auf einen Schulwechsel: »I come to hate being Black. I beg to go to a White school where I would look more like everyone else. [Instead] I stay in the same school, left to work through my terror and newfound internalized racism« (86).

In Ostafrika führte die zunehmende Gewalt gegen Menschen mit Albinismus zu Beginn des 21. Jh. zu einem verstärkten Engagement internationaler NGOs, die vor Ort neben den bereits ansässigen Selbsthilfegruppen tätig wurden, darunter auch Peter Ashs 2008 in Kanada gegründete NGO *Under the Same Sun* (Motto: »Helping people with albinism to overcome deadly discrimination«). Die internationale Vernetzung gelingt schließlich auch unter dem Dach der UN-Menschenrechtskommission, die 2013 eine erste Resolution zum Schutz von Personen mit Albinismus verabschiedete, 2015 den 13. Juni als jährlichen Albinism Awareness Day etablierte sowie das Amt eines »UN Independent Expert on the enjoyment of human rights by persons with albinism« schuf, dessen erste Inhaberin Ikponwosa Ero, eine selbst von Albinismus betroffene, nigerianisch-kanadische Juristin wurde. Inzwischen wurde eine globale Personenkategorie institutionalisiert, die als »Person with albinism« (PWA) bezeichnet wird. Diese Selbstkategorisierung wird gegenüber der älteren Fremdkategorisierung »Albino« favorisiert, da sie die Person nicht mit dem Syndrom in eins setzt.

Obgleich der Begriff »Albino« noch nicht gänzlich tabuisiert ist, lassen sich Parallelen zu den symbolischen Kämpfen um Anerkennung rassistisch Diskriminierter ausmachen. Beispielsweise stießen Ash und Ero eine Kontroverse um eine Biermarke der kanadischen Restaurantkette Earls an, das sogenannte »Albino Rhino« Ale. Das Label zeigte eine vermenschlichende Karikatur eines weißen Nashorns mit Sonnenbrille. Ash und Ero reichten 2012 eine Klage beim Human Rights Tribunal des Bundesstaates British Columbia ein und bezeichneten die Biermarke als »offensive and derogatory to people with the condition« (Rush 2013). Als Folge einer außergerichtlichen Einigung wurde der Begriff »Albino« aus dem Markennamen entfernt.

Andernorts in Kanada lässt sich hingegen die selbstbewusste Aneignung eines gleichlautenden Spitznamens beobachten. Auf der High School wurde Chad McGee, ein hypopigmentierter »weißer« Kanadier mit kräftiger Statur, von seinen Mitschüler:innen »Albino Rhino« genannt.⁸ Unter dem Namen »Albino Rhino Beer Review« betreibt er seit 2011 einen YouTube-Kanal mit inzwischen über 8000 Videos, in denen er Bier aus aller Welt verkostet. In den USA firmierte der Afroamerikaner Victor Varnado als Schauspieler und Stand-up Comedian lange Jahre unter dem Beinamen »Best Albino«. Inzwischen hat er ihn abgelegt,

8 Der Name entstand unabhängig von der gleichnamigen Biersorte der Restaurantkette Earls. Chad wuchs im Osten Kanadas auf und ging in Ottawa zur Schule; die Restaurantkette Earls existierte zu diesem Zeitpunkt nur in den westlichen Bundesstaaten Kanadas. Der Name nimmt auf seine kräftige Statur Bezug, als Ringer im High School-Team machte er ihn sich zu eigen (persönliches Interview, 14.7.2017).

vermutlich aufgrund der oben beschriebenen sprachpolitischen Verschiebungen. Der jamaikanische Dancehall-Musiker Winston Foster alias Yellowman ist in dieser Reihe ebenfalls zu nennen, ferner auch der nigerianische Rapper Yellowcee, sowie der tansanische Fußballverein Albino United.

»Proud to be pigment-free« stand auf Merchandise-T-Shirts, die auf dem 16. Nationalen Kongress der US-amerikanischen National Organisation for Albinism and Hypopigmentation (NOAH) feilgeboten wurden. Die mehrtägige Tagung fand im Juli 2016 in Pittsburgh statt und war von über 1000 Gästen besucht, wobei Personen mit Albinismus in der Mehrheit waren. Unter den Mitgliedern der Organisation befinden sich auch zahlreiche (normal)pigmentierte Eltern hypopigmentierter Kinder. Ein Elternpaar erzählte mir, dass Jugendliche auf einer vorherigen Tagung den Begriff »Pigmento« erfunden und sich einen Spaß daraus gemacht hätten, die nicht-hypopigmentierten Kongressteilnehmer:innen damit zu titulieren. In diesem Fall hatten Hypopigmentierte also einen Begriff für die bis dato nicht näher bezeichnete Norm-Kategorie gebildet, aus deren Perspektive historisch die kategorialen Bezeichnungen »Albino« und »Hypopigmentierte/r« entstanden sind. Dadurch wurden sie nun selbst, wenn auch in unerwünschter Rahmung und nur für die kurze Dauer einer dreitägigen Zusammenkunft, zu Kategorisierungsakteur:innen.

4. Vergleichende Diskussion

Eine Gemeinsamkeit der drei Arten, Menschen anhand von Hautfarbe zu unterscheiden, besteht darin, dass sie am Körper ansetzen; zunächst an der Körperoberfläche, der Hauttönung. Während die ethnisierende Oyibo-Unterscheidung dort stehen bleibt, verorten die beiden »verwissenschaftlichten« Unterscheidungen, die rassialisierende Schwarz/Weiß-Unterscheidung und die medikalisierende Albino-Unterscheidung, Differenz aber auch in tieferen Regionen des Körpers, bis hinunter auf die Ebene der Zellen und Genome, der kleinsten Bauteile des menschlichen Körpers. Ferner sind alle drei Unterscheidungen Wir/Die-Unterscheidungen, die historisch auf der ungleichen lokalen Verteilung von Hautfarben (und ihren Trägern) aufruhend und in der hautfarblichen Normalität der sozialen Umwelt der Kategorisierenden zentriert sind. Unterschieden und benannt wird das Abweichende, wobei Devianz und Normalität dialektisch aufeinander bezogen sind. Chronologisch geht die Wahrnehmung und Bezeichnung des Abweichenden der Wahrnehmung der Normalität als impliziter Normierung voraus: Die Schwarz/Weiß-Differenzierung nahm ihren Ausgang in der Kategorisierung der von der historischen epidermischen Normalität Europas Abweichenden als »Mohren« oder »Aethiopen«, während Europäer:innen erst zeitlich versetzt, im

Zuge der Klassifikationsbemühungen früher Wissenschaft ›weiß‹ wurden, wobei koloniale Expansion, Sklaverei und Plantagenökonomie den Kontext lieferten (Hund 2017).

Unter den drei betrachteten koloristischen Differenzierungen hält einzig die Schwarz/Weiß-Differenzierung eine sprachliche Benennung für das bereit, wovon unterschieden wird. Für die anderen beiden Differenzierungen gilt, was Aviatar Zerubavel (2018) »the remarkable power of the unremarkable« genannt hat. Das unterscheidende Zentrum, von dem die stille Normierung ausgeht, die den perspektivischen Hintergrund der Unterscheidung bildet, bleibt unbenannt. Der in einem melanonormativen Kontext verortete nigerianische Begriff Oyibo, der Hautfarbton und Fremdheit koppelt, kennt keinen komplementären Begriff. Man kann den Gegenbegriff lediglich implizit aus den Verwendungszusammenhängen rekonstruieren, wobei je nach Fokus und Differenzierung verschiedene möglich sind: Ein koloristischer Gegenbegriff wäre ›Dunkelhäutige‹, ein ethnisierender ›Yoruba‹, ein rassialisierender ›Schwarze‹, ein kulturalisierender ›Einheimische‹, ein nationalisierender ›Nigerianer‹, ein auf geografische Herkunft rekurrerender ›Afrikaner‹. Ebenfalls ohne Gegenbegriffe bleiben die in den melanonormativen Kontexten afrikanischer Sprachen verorteten Bezeichnungen für Menschen mit Hypopigmentierung (*afin*, *ndondo*, *zeruzeru*), was auch auf den vor dem leukonormativen Hintergrund Spaniens entstandenen Begriff ›Albino‹ zutrifft, der sich ursprünglich auf außereuropäische Indigene bezog, die aufgrund ihrer Herkunft ›eigentlich‹ dunkelhäutig hätten sein müssen. Dass sich das erst kürzlich kreierte ›Pigmento‹ allgemein als Gegenbegriff zu ›Albino‹ etablieren wird, ist zwar eher unwahrscheinlich, ich verwende den Begriff im Folgenden probeweise aber dennoch, da er es erlaubt, die Unterscheidung nicht einzig medikalisierend zu perspektivieren.⁹

Die Unterschiede im Hinblick auf die Benennung verweisen darauf, dass die drei koloristischen Differenzierungen in verschieden verfassten ›Ordnungen der Dinge‹ situiert sind. Die Oyibo-Unterscheidung und die afrikanischen Varianten der Albino/Pigmento-Unterscheidung sind auf die soziale Praxis des Alltags begrenzt. Die Schwarz/Weiß-Unterscheidung und die europäische Variante der Albino/Pigmento-Unterscheidung

- 9 Inwiefern die dadurch evozierte symmetrische Markierung von Minderheiten und Mehrheiten *politisch* sinnvoll ist, wie es Zerubavel (2018) im Anschluss an identitätspolitisch motivierte Aktivist:innen nahelegt, steht auf einem anderen Blatt. Hirschauer (2023: Fn16), der auf das in liberalen Gesellschaften gesetzlich verankerte Recht auf Gleichbehandlung setzt, äußert sich skeptisch: »A symmetrical marking of all (including majorities), as suggested by Zerubavel (2018), cannot work in societies principally built on indifferential inclusion. Implementing the promise of inclusion means designifying the signified parties, that is, relieving them of their significant ›features‹ and ›identities‹«.

wurden hingegen durch wissenschaftliche Ordnungen gestützt. Sie sind dadurch in Klassifikationssysteme eingebunden, die sie mit einer höheren Tragweite und Nachhaltigkeit ausstatten (Hirschauer 2021). Ihre gesellschaftliche Bedeutung konnte in dem Maße steigen, in dem sie vom Feld der Wissenschaft aus auf andere Felder ausstrahlten und dadurch auch immer mehr kulturelle Sinnschichten involvierten. Am deutlichsten lässt sich das für die in die Rassendifferenzierung eingebettete Schwarz/Weiß-Unterscheidung feststellen, die bspw. in den USA, in Nazi-Deutschland oder Südafrika durch Recht, Politik und Medien gestützt wurde.

Als Wir/Die-Unterscheidungen haben koloristische Formen der Humandifferenzierung eine Tendenz zur Asymmetrie (Hirschauer 2021). Bei der Albino/Pigmento- und der Oyibo-Unterscheidung zeigt sich dies schon formal im Mangel einer etablierten Bezeichnung für die Wir-Seite der Unterscheidung. Die Schwarz/Weiß-Unterscheidung ist formal zwar symmetrisch gebaut, die Wir- und Die-Seite werden jedoch asymmetrisch valorisiert, was ebenfalls auf die beiden anderen Differenzierungen zutrifft. Die pejorativen Verwendungen sitzen auf der für Wir/Die-Unterscheidungen typischen asymmetrischen Applizierung der Unterscheidung auf, die bedingt, dass die Differenz ungleich mehr der Die-Seite der Unterscheidung als der Wir-Seite zugerechnet wird, die dementsprechend umso leichter mit negativen Bewertungen aufgeladen werden kann.

Dabei muss koloristische Humandifferenzierung nicht grundsätzlich negativ für die als andershäutig Kategorisierten ausfallen. Die in vorkolonialer Zeit an den Höfen kongolesischer Herrscher lebenden Hypopigmentierten verdeutlichen dies, ebenso wie die vereinzelt in Europa auftauchenden Afrikaner vor (!) der kolonialen Expansion Europas. In beiden Fällen korreliert die Wertschätzung mit der relativen Seltenheit des Auftretens von ›Exemplaren‹ der unterschiedenen Humankategorie. Diese Wertschätzung kippte jedoch, sobald sich die historischen Rahmenbedingungen änderten: die neuzeitliche Expansion Europas bedingte eine Intensivierung des Kontakts und verwandelte Afrikaner:innen von ›edlen Mohren‹ in ›primitive Wilde‹, die zu Sklaven, d.h. zu Waren degradiert und an den Rand des Menschseins geschoben werden konnten. Die spätkapitalistischen Verhältnisse, die afrikanische Staaten wie Tansania heute prägen, machen Hypopigmentierte zu Freiwild. Ihre Assoziation mit dem Geisterreich, die einst ihre Wertschätzung bedingte, wird ihnen nun zum Verhängnis. Jenseits dieser historischen Abfolgen gilt, dass Verachtung und Verehrung Kehrseiten sind, sodass sich auch gegenwärtig noch Formen von »Allophilie« (Kohl 1997) finden lassen, sei es unter ›Weißen‹, die ›Schwarze‹, oder unter ›Pigmentos‹, die ›Albinos‹ überhöhen. So ist auch die Oyibo-Unterscheidung in dieser Hinsicht weniger eindeutig. Zur Kolonialzeit wurden Europäer als abschreckend und faszinierend zugleich wahrgenommen (Krings 2015: 28f.). Ihre rezente Kategorisierung als potenziell wohlhabende Fremde mit körperlich

schwacher Konstitution fällt nicht weniger ambivalent, aber dennoch nicht grundsätzlich negativ für sie aus.¹⁰ Es deutet sich hier also an, dass die drei Differenzierungen im Hinblick auf die positive Wertzuschreibung zu einer bestimmten der beiden Seiten ungleich verfahren. Während die beiden erstgenannten die Wir-Seite auf- und die Die-Seite abwerten, fällt dies bei der Oyibo-Unterscheidung uneindeutiger aus.

Wechselt man die Perspektive und schaut aus der Sicht der Kategorisierten auf sprachlich-kommunikative Akte des Unterscheidungsvollzugs, empfinden es die ›Bewohner.innen‹ aller drei Kategorien als unangenehm bis diffamierend, mit Begriffen adressiert zu werden, die sie zu Andershütigen machen, sie also stigmatisieren (Hirschauer 2021: 168). Für die Schwarz/Weiß-Differenzierung und die Albino/Pigmento-Differenzierung lässt sich das leicht nachvollziehen, sind die mit der Kategorisierung verbundenen negativen Konsequenzen – Diskriminierung, gewalttätige Übergriffe – doch real. Warum aber als Oyibo Angerufene dies ebenfalls als unangenehm oder gar »dehumanizing« (McCain) empfinden,¹¹ obwohl ihnen eher Distinktion als Abwertung droht, ist erklärungsbedürftig. Ich schlage vor, den Grund dafür zum einen in einer rassialisierenden Deutung der Oyibo-Unterscheidung zu suchen, die den als solchen Stigmatisierten durch ihre euro- bzw. US-zentrischen Erfahrungshorizonte nahegelegt wird. Zum anderen lässt sich mit Goffman (1967) feststellen, dass alle Menschen in irgendeiner Hinsicht kontextweise zu stigmatisierbaren Minderheiten werden können. Hierbei gilt es, die in rassialisierter Perspektive unterschiedlichen Humankategorien (›Weiße‹ und ›Schwarze‹), die in der nigerianischen Humankategorie Oyibo identisch sein können, getrennt zu betrachten. Die Asymmetrie von Wir/Die-Unterscheidungen bedingt, dass ›Weiße‹ in Europa und tendenziell auch in den USA viel weniger ›Rasse‹ verkörpern als ›Schwarze‹ (analog zu Frauen, die aufgrund des Androzentrismus der Geschlechterdifferenzierung Gender verkörpern müssen, vgl. Hirschauer 2021). Steigen ›Weiße‹ nun in Nigeria aus dem Flugzeug, finden sie sich in einem Kontext wieder, in dem sie zur hautfarblichen Minderheit gehören, und erleben vielleicht zum ersten Mal koloristische Stigmatisierung. ›Weiße‹ deuten diese für sie unbekannte Erfahrung nun im Referenzrahmen der ihnen bekannten Rassendifferenzierung. Dies gilt zwar auch für ›schwarze‹ Europäer oder Amerikanerinnen, die allerdings gerade weil sie meist

- 10 Dass sie auch zur Zielscheibe nigerianischer Vorauszahlungsbetrüger und Internet-Scammer werden, worauf auch van Zeijl (2017) anspielt, klammere ich an dieser Stelle aus (vgl. dazu Krings 2015: Kap 7 »Master and Mugu«).
- 11 McCain formuliert so hart, obwohl sie sich von einer rassialisierenden Lesart des Oyibo-Begriffs distanziert: »I understand that ›oyinbo‹ is not meant to be derogatory and I don't think you can call it racist – as foreigners/white people in Nigeria are usually privileged and not victims of structural racism« (McCain in Pancocojam 2021).

bereits über Stigmatisierungserfahrungen verfügen, sich von einem melanonormativen Kontext das Gegenteil erhoffen, und ihre Kategorisierung als ›Oyibo‹ deshalb als irritierende Zumutung wahrnehmen, weil sie dadurch scheinbar ›weiß‹ gemacht werden (Manyika 2003).

Dass die einen etwas anderes hören als die anderen sagen, hängt mit der dominanten Stellung der Rassendifferenzierung gegenüber den anderen beiden Varianten koloristischer Humandifferenzierung zusammen. Dadurch kommt es zu begrifflich-konzeptuellen Überlagerungen. Eine solche liegt ebenfalls vor, wenn Hypopigmentierte als ›Oyibo‹ adressiert oder mit dem Kinderlied ›Oyibo pepe‹ konfrontiert werden. Jenseits der Nomenklatur lassen sich Interferenzen aber auch in Bezug auf Fälle beobachten, in denen sich zwei koloristische Unterscheidungen kreuzen. So kann es beispielsweise einen Unterschied machen, ob ›schwarze‹ Menschen mit Albinismus als ›schwarz‹ oder ›weiß‹ wahrgenommen werden. Die albinotische Afroamerikanerin Natalie Devora (2018: 79) galt in einer von ›Schwarzen‹ dominierten Highschool in den USA als ›Weiße‹, mit stark negativen sozialen Konsequenzen. Umgekehrt werden ›schwarze‹ Hypopigmentierte in Afrika u.U. bevorzugt behandelt, weil sie ›Weißen‹ ähneln. Dementsprechend wünschte sich Devora (2018: 86) in eine ›weiße‹ Schule zu wechseln. Je nach Kontext lassen sich also (dis)privilegierende Effekte spezifischer Kreuzungen beobachten, wobei auch hier gilt, dass die Rassendifferenzierung als Wahrnehmung dominierende Rahmung auftritt.

Eine ähnliche Abstufung der drei Varianten koloristischer Humandifferenzierung zeigt sich schließlich auch für das Verhältnis von Fremd- und Selbstkategorisierung. Hier hat die Schwarz/Weiß-Unterscheidung auf Seiten der als deviant Kategorisierten mit der Zurückweisung und Tabuisierung rassistischer Bezeichnungen (N-Wort, M-Wort) und Ikono-graphie (koloniale Werbeästhetik), sowie im Hinblick auf die Aufwertung des zentralen kategorialen Markers (dunkle Hautfarbe) die prononcier-testen Gegenreaktionen ausgelöst. Als ›Albino‹ Kategorisierte haben sich in ihren inzwischen global vernetzten politischen Kämpfen um Inklusion und Anerkennung zwar durch dieses Modell inspirieren lassen, eine vergleichbare Vehemenz nimmt die Zurückweisung der Fremdkategorisierung jedoch nur dort an, wo sie für Hypopigmentierte potenziell lebensgefährlich ist, etwa in Tansania (Denny 2021). Als Oyibo Kategorisierte weisen die Unterscheidung dagegen höchstens individuell und situativ zurück, nicht aber auf Basis eines bereits etablierten und auch von Interessenvertretungen artikulierten Gegendiskurses.

In Bezug auf die Nomenklatur der Selbstkategorisierung lässt sich feststellen, dass in allen drei Varianten koloristischer Humandifferenzierung auf verschiedenen sprachlichen Ebenen Bezüge zu den begrifflichen Formen der Fremdkategorisierung hergestellt werden. Dabei wird die Fremdbezeichnung häufig mit einer Distanzierungsgeste angeeignet, womit eine Umwertung oder Neurahmung zum Ausdruck gebracht

werden soll. Wenn ›albino‹ zu ›person with albinism‹ erweitert wird, handelt es sich um eine lexikalische Expansion inklusive semantischer Verschiebung. Die Großschreibung des Adjektivs ›schwarz‹ durch Aktivisten markiert eine Differenz auf der Ebene der Schrift und signalisiert dadurch die kulturalistische Neurahmung der naturalistisch gerahmten Fremdkategorisierung. Im Namen der US-HipHop-Gruppe N.W.A., der für ›Niggaz with Attitudes‹ steht, wird die umwertende, auf Distinktion zielende Aneignung eines abwertenden Begriffs auf der Ebene von Schrift durch lautzentrierte Schreibung zum Ausdruck gebracht. Ebenfalls auf Distinktion zielende Aneignungen von Fremdbezeichnungen lassen sich für den ›Schwarzen‹ Betreiber des Restaurants ›Zum Mohrenkopf‹, den libanesisch-nigerianischen Musiker ›Oyibo Rebel‹, sowie den kanadischen Bier-Sommelier ›Albino Rhino‹ nennen.

Im Hinblick auf die Vergemeinschaftung durch Vereine, Interessenvertretungen oder soziale Bewegungen gehen von den drei Varianten koloristischer Humandifferenzierung ebenfalls unterschiedliche Impulse aus. Die Schwarz/Weiß-Unterscheidung ist unter den drei Differenzierungen diejenige, die zahlenmäßig die größte Personengruppe betrifft. Auf nationaler Ebene wurden in vielen Ländern Interessenvertretungen gegründet, von der US-amerikanischen Black Panther Party bis zur Initiative Schwarze Menschen in Deutschland. Von der panafrikanischen Bewegung ab 1900, der US-Bürgerrechtsbewegung um 1960 und der Black-Lives-Matter-Bewegung ab 2013 gingen starke, transnationale Vernetzungsimpulse aus. Ähnliches lässt sich für die Albino/Pigmento-Unterscheidung feststellen, wenn auch nicht mit gleicher historischer Tiefe und zahlenmäßiger Stärke. Vergemeinschaftung findet hier ebenfalls national (TAS in Tansania oder NOAH in den USA), kontinental (Africa Albinism Network) und transkontinental (Global Albinism Alliance) statt. Dabei wird ein Verbundenheitsgefühl hervorgebracht, das quer zu nationaler, rassialisierter oder religiöser Zugehörigkeit liegt. Der kanadische NGO-Gründer Peter Ash bringt es auf den Punkt, wenn er über afrikanische Hypopigmentierte sagt: »These are my people«. Die Oyibo-Unterscheidung kann hier angesichts ihrer regionalen Begrenztheit und dadurch, dass sie sich de facto auf nur eine geringe Anzahl von Personen auswirkt (Expats in Nigeria) nicht mithalten. Gruppenbildend wirkt sie allenfalls situativ, wenn sie scherzhaft unter Expats am Stammtisch benutzt wird.

5. Schluss

Der Vergleich der drei Varianten koloristischer Humandifferenzierung hat gezeigt, dass das Unterscheiden mit Hautfarbe in spezifischen historischen und räumlichen Konstellationen von Mehrheiten und Minderheiten gründet. In solchen Konstellationen entwickeln sich Kategorien

der Andershäutigkeit für Menschen, deren Hautfarbe jeweils lokal von der Hautfarbe der Mehrheit abweicht. Die Benennung des Abweichenden produziert gleichzeitig Vorstellungen einer auf der Gegenseite der Unterscheidung vorhandenen hautfarblichen Normalität, der eine stille Normativität innewohnt, wodurch was als normal und erwartbar gilt, zum Maßstab für die Bestimmung des Abweichenden wird. Bei zweien der drei Varianten geschieht dies stillschweigend, lediglich die Schwarz/Weiß-Unterscheidung benennt das, wovon unterschieden wird.

Die drei Varianten koloristischer Humandifferenzierung sind in unterschiedliche Wissensordnungen eingebettet, woraus auch eine unterschiedliche Reichweite und Dauerhaftigkeit entsteht. Während die Schwarz/Weiß-Unterscheidung und die europäische Variante der Albino/Pigmento-Unterscheidung in die Wissenschaft eingingen und durch sie stabilisiert wurden, bewegen sich die Oyibo-Unterscheidung sowie die afrikanischen Varianten der Albino/Pigmento-Unterscheidung auf der Ebene von mündlich tradierten Ethnotaxonomien.

Unterschiede zwischen den drei Varianten zeigen sich ebenfalls in den Auswirkungen für die Kategorisierten. Dabei gilt, dass Andershäutigkeit nicht grundsätzlich negativ bewertet werden muss. Ihre Bewertung hängt von sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen ab, die historischem Wandel unterliegen. »Abwehr und Verlangen« (Kohl 1987) sind Kehrseiten der Unterscheidung Andershäutiger. Eine ursprüngliche Ambivalenz gegenüber Andershäutigen oder auch deren Wertschätzung kann in Abwertung kippen. Die Schwarz/Weiß-Unterscheidung macht dies überdeutlich, ferner lässt es sich auch für einige afrikanische Beispiele der Albino/Pigmento-Unterscheidung belegen. In beiden Fällen lassen sich Differenzierungspraktiken beobachten, welche die als andershäutig Kategorisierten an den Rand oder sogar jenseits des Menschseins schieben.

Mit dem Ausmaß, in dem die jeweilige Variante koloristischer Humandifferenzierung für die als andershäutig Kategorisierten ins Negative kippt, steigt auch das Ausmaß des Widerstands. Er zeigt sich im Zurückweisen der kategorialen Nomenklatur, der Umwertung des zentralen Markers Hautfarbe, sowie der Selbstkategorisierung auf Basis neuer Begrifflichkeiten. Ehemals als ›Zeruzeru‹ kategorisierte Tansanier:innen machen dabei Anleihen an der Terminologie eines anderen Bezugsrahmens, wenn sie sich selbst medikalisierend als ›Albinos‹ bzw. ›Menschen mit Albinismus‹ kategorisieren. Ehemals als ›Mohren‹ oder ›Neger‹ Stigmatisierte greifen auf andere als weniger diffamierend empfundene Fremdbezeichnungen der gleichen Differenzierung zurück (›Schwarze‹ oder ›People of Colour‹), eignen sich diese als Selbstbezeichnungen aber mit Distanzierungsgeste an, die ebenfalls die Verschiebung des Deutungsrahmens anzeigt (von Naturalisierung zu Kulturalisierung). Distanzierungsgesten sind die Großschreibung des Adjektivs ›schwarz‹ bzw. die Abkürzung ›PoC‹, die wie alle Akronyme offiziell und fachsprachlich

klingt. Subkulturell oder individuell lassen sich aber auch Formen expliziter Übernahme und Umwertung beobachten: von Senghor (»Négritude«) über US-Rapper (»Niggaz with Attitudes«) bis hin zum Kieler Gastronomen (»Ich bin als Mohr auf die Welt gekommen und stolz darauf«, RND 2020). Da die Kategorisierung als Oyibo jenseits einer teils als unangenehm empfundenen Anrufung im öffentlichen Raum kaum negative soziale Konsequenzen für die Unterschiedenen hat, zeigen sich bei dieser Variante koloristischer Humandifferenzierung kaum widerständige Praktiken, die über kurze Interventionen im Alltag hinausgingen. Allerdings lassen sich Übernahmen in Form von Künstlernamen oder Aliasnamen (Social Media-Profile) beobachten, die die Akzeptanz der Fremdkategorisierung zum Ausdruck bringen und dadurch Zugehörigkeit zur nigerianischen Gesellschaft stiften sollen. Bei den beiden anderen Varianten koloristischer Humandifferenzierung ist es gegenwärtig, von Ausnahmen abgesehen, eher umgekehrt, sollen hier doch durch die Zurückweisung der Fremdbezeichnung Gleichwertigkeit und gesellschaftliche Zugehörigkeit gestiftet werden.

Insgesamt weist koloristische Humandifferenzierung über die Engführung der Signifizierung von Hautfarbe auf rassialisierte Zugehörigkeit hinaus. Auf Basis des Vergleichs der drei koloristischen Differenzierungen lässt sich eine vorläufige Heuristik des Unterscheidens mit Hautfarbe erstellen: Rassialisierender Kolorismus (1) macht Andershäutige zu Sklaven, die wie Tiere oder Dinge gehandelt werden können, schiebt sie also über den Rand des Menschseins hinaus. Ethnisierender Kolorismus (2) macht Andershäutige zu Fremden, medikalisierender Kolorismus (3) macht sie zu Kranken oder genetisch Defekten, sakralisierender Kolorismus (4), wie er in Bezug auf die afrikanischen *afin*, *ndondo* und *zeruzeru* vorliegt, macht sie zu Medien transzendenter Kraft. Eine weitere Form ließe sich als ästhetisierender Kolorismus (5) bezeichnen, der Andershäutige als Besitzer einer »sinnlich« anregenden Ressource rahmt, die in der Welt der Kunst, Mode und Werbung von Bedeutung ist (s. Krings 2017: 379ff.).

Literatur

- Abega, S.C./Bigombe Logo, P. (Hg.) (2006): *La Marginalisation des Pygmées d'Afrique Centrale*, Paris: Africaine d'Édition.
- Anonym (1913): *Dictionary of the Yoruba language*, Lagos: Church Missionary Society Bookshop.
- Bastian, A. (1859): *Ein Besuch in San Salvador, der Hauptstadt des Königreichs Congo*, Bremen: Strack.
- Benthien, C. (2001): *Haut. Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse*, Hamburg: Rowohlt.

- Blumenbach, J. F. (1779): *Handbuch der Naturgeschichte*, Göttingen: Dieterich.
- Böck, M./Rao, A. (1995): Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens. Kasten und Stämme, in: Rothermund, D. (Hg.), *Indien. Ein Handbuch*, München: Beck, 111–131.
- Bowen, T. (1858): *Grammar and dictionary of the Yoruba language*, Washington: Smithsonian Institute.
- Crowther, S. (1852): *Vocabulary of the Yoruba language*, London: Seeleys.
- Curran, A.S. (2011): *The Anatomy of Blackness. Science and Slavery in the Age of Enlightenment*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dell, M. (2015): »Das N-Wort. Eine Faszinationsgeschichte«, *Merkur* 69: 56–64.
- Denny, K. (2021): *Menschen mit Albinismus. Die Karriere einer Personenkategorie in Tansania*, Cologne: Köppe.
- Devora, N. (2018): *Black Girl, White Skin. A Life in Stories*, o.O.: Selbstverlag.
- Du Bois, W.E.B. (2022): »Along the Color Line«. *Eine Reise durch Deutschland 1936*, München: Beck.
- Egbuna, A. (2009): *Oyibo!!! Weißer Sohn eines schwarzen Vaters*. o.O.: novum pro.
- Ero, I. (2019): »Round table on human rights and albinism. Seeking consensus and priorities on advocacy and research«, *Genf: United Nations Human Rights Council*, [<https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g19/014/26/pdf/g1901426.pdf>], (letzter Zugriff 2024-10-09).
- Fanon, F. (1985): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, E. (1967): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Groebner, V. (2003): »Haben Hautfarben eine Geschichte? Personenbeschreibungen und ihre Kategorien zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert«, *Zeitschrift für Historische Forschung* 30 (1): 1–17.
- Gueye, S. (2020): *Eine Heiner-Legende. Auf den Spuren von Fred Hill*, [<https://heinerlegende.com/>], (letzter Zugriff 2024-10-11).
- Ha, K. N. (2009): »People of Color« als Diversity-Ansatz in der antirassistischen Selbstbenennungs- und Identitätspolitik«, *Heimatkunde. Migrationspolitisches Portal*, [<https://heimatkunde.boell.de/de/2009/11/01/people-color-als-diversity-ansatz-der-antirassistischen-selbstbenennung-und>], (letzter Zugriff 9.10.2024-10-09).
- Hirschauer, S. (2021): »Menschen unterscheiden. Grundlinien einer Theorie der Humandifferenzierung«, *Zeitschrift für Soziologie* 50 (3–4): 155–174.
- Hirschauer, S. (2023): »Telling People Apart: Outline of a Theory of Human Differentiation«, *Sociological Theory*, 41 (4): 1–25.
- Hund, W. D. (2017): *Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus*, Stuttgart: Metzler.
- Irisinghaus, J. (2015): »Wunderbarer Neger ist keine Beleidigung«, *Rheinische Post*, 2.9.2015, [https://rp-online.de/panorama/robert-blanco-zu-joachim-herrmann-wunderbarer-neger-ist-keine-beleidigung_aid-22026527], (letzter Zugriff 9.10.2024-10-09).

- Linné, C. von (1758): *Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Stockholm: Lars Salvi.
- Manyika, S. (2003): »Oyinbo«, in: Rahier, J. M./Hintzen, P. (Hg.), *Problematising Blackness. Self Ethnographies by Black Immigrants to the United States*, New York: Routledge, 65–84.
- Martin, P. (1993): *Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner in Bewußtsein und Geschichte der Deutschen*, Hamburg: Junius.
- Mason, D. (2021): *Oyinbo Pepe – White Face. My African Story*, Conneaut Lake: Page Publishing.
- McWorther, J. (2021): »How the N-word became unsayable«, *The New York Times*, 30. 4. 2021, [<https://www.nytimes.com/2021/04/30/opinion/john-mcworter-n-word-unsayable.html>], (letzter Zugriff 2024-10-09).
- Monk, E.P. Jr. (2014): »Skin tone stratification among black Americans, 2001–2003«, *Social Forces* 92(4): 1313–1337.
- o.A. (2021): »Is The Nigerian Children's Chant ›Oyinbo Pepper‹ Offensive?«, *Pancocojams*, [<http://pancocojams.blogspot.com/2021/07/is-nigerian-childrens-chant-oyinbo.html>], (letzter Zugriff 2024-10-11).
- Pequod (2018): »Nigerian suya«, *Komodo Kamado Ceramic Forum*, 1.7.2018, [<https://komodokamadoforum.com/topic/9039-nigerian-suya/>], (letzter Zugriff 2024-10-09).
- Ravenstein, E.G. (1901): *The Strange Adventures of Andrew Battell of Leigh, in Angola and the Adjoining Regions*, London: Hakluyt Society.
- o.A. (o.J.): »Mohrenstraße (Berlin)«, Wikiwand, [[https://www.wikiwand.com/de/articles/Mohrenstra%C3%9Fe_\(Berlin\)](https://www.wikiwand.com/de/articles/Mohrenstra%C3%9Fe_(Berlin))], (letzter Zugriff 2024-10-11).
- o.A. (2020): »›Zum Mohrenkopf‹. Schwarzer Gastronom will sein Restaurant nicht umbenennen«, *RND RedaktionsNetzwerk Deutschland*, 31.8.2020, [<https://www.rnd.de/panorama/kieler-restaurant-zum-mohrenkopf-warum-ein-schwarzer-gastronom-sein-lokal-nicht-umbennen-will-IP4ZSRMOHFCCXLAFCPNBBZWCGY.html>], (letzter Zugriff 2024-10-09).
- Rush, C. (2013): »Earls settles human rights case. ›Albino‹ removed from beer brand«, *Toronto Star*, [https://www.thestar.com/news/canada/earls-settles-human-rights-case-albino-removed-from-beer-brand/article_ddeb5b34-8b16-5boo-a33d-13f591f5cf8d.html], (letzter Zugriff 2024-10-09).
- Schönecker, D. (2021): »Amerikaner seien »zu schwach für schwere Arbeit«. Und Schwarze faul. Wie ich lernte, dass Kant Rassist war«, *Neue Zürcher Zeitung*, 16.4.2021, [<https://www.nzz.ch/feuilleton/zu-faul-fuer-schwere-arbeit-wie-ich-lernte-dass-kant-rassist-war-ld.1612194>], (letzter Zugriff 2024-10-09).
- Schühle, J. (2013): »Medicine Murder of People with Albinism in Tanzania. How Casino Capitalism Creates Rumorscapes and Occult Economies«, *CAS Working Paper* (2): 3–35.
- Siraisi, N. (1990): *Medieval and Early Renaissance Medicine*, The University of Chicago Press.

- Simo, D. (2017). »Négritude«, in: Götttsche, D./Dunker, A./Dürbeck, G. (Hg.): *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*, Stuttgart: Metzler.
- Sowande, F. (1966): *The Mind of a Nation. The Yoruba Child*, Ibadan: University Press.
- Soyinka, W. (1976): *Myth, Literature and the African World*, Cambridge: University Press.
- Túbòsún, K. (2009): »Is ›Oyinbo‹ a derogatory word?«, *KTravula*, [<https://www.ktravula.com/2009/08/is-oyinbo-a-derogatory-word/>], (letzter Zugriff 2024-10-09).
- Van Zeijl, F. (2017): »›Oyibo‹ is not a compliment«, *YNaija.com*, 18.7.2017, [<https://ynaija.com/femke-van-zeijl-oyibo-not-compliment/>], (letzter Zugriff 2024-09-10).
- Zeller, J. (2010): *Weißer Blicke, Schwarze Körper. Afrikaner im Spiegel westlicher Alltagskultur*, Erfurt: Sutton Verlag.
- Zerubavel, E. (2018): *Taken for Granted. The Remarkable Power of the Unremarkable*, Princeton University Press.