

## Albinismus

### Rekodierungen einer Humankategorie in historisch variablen Rahmungen

Albinismus ist der medikalisierte Ausdruck für ein körperliches Erscheinungsbild, dessen hervorstechendstes Merkmal die Hypopigmentierung von Haut, Haaren und Netzhaut ist. Die auffällige körperliche Besonderheit von Menschen mit Albinismus hat ursächlich zur Bezeichnung des Phänomens (von lateinisch *albus* für ›weiß‹) beigetragen, aber auch zu dessen wiederholter Deutung im Rahmen der Rassendifferenz, in der Haut- und Haarfarbe als konstitutive Marker dienen. Die stark eingeschränkte Sehfähigkeit von Hypopigmentierten, hervorgerufen durch extreme Kurzsichtigkeit, Augenzittern und Lichtscheue, sowie eine erhöhte Anfälligkeit für Hautkrebs führen außerdem dazu, dass das Melaninmangelsyndrom auch innerhalb der Differenz normal/deviant unter der Kategorie ›Behinderung‹ verhandelt wird.<sup>1</sup>

Rasse und Behinderung sind Fälle der Humandifferenzierung, die am Körper ansetzen. Insofern sind sie mit der Geschlechterdifferenzierung vergleichbar. In älteren wissenschaftlichen Diskursen – und in ›volkstümlichen‹ Diskursen bis in die Gegenwart hinein – werden Geschlecht, Rasse und Behinderung als natürliche und damit unabänderliche Zugehörigkeitskategorien konzeptualisiert. Geschlecht und Rasse galten beziehungsweise gelten als angeboren, Behinderung ebenfalls – oder aber durch Unfall oder Alter erworben, wodurch sich ein Wechsel der Zugehörigkeit einstellt (von normal zu deviant, von ›able-bodied‹ zu ›disabled‹). Ethnologen und Ethnologinnen haben die kulturelle Prägung des Körpers bereits früh erkannt (Mauss, 1975; Douglas, 1986). Im transdisziplinären Feld der Kulturwissenschaften gilt spätestens seit der poststrukturalistischen Wende, dass der Körper und die daraus abgeleiteten Kategorien der Humandifferenzierung keine außerhistorischen und überkulturellen (das heißt ›natürlichen‹) Gegebenheiten sind, son-

1 Der Aufsatz präsentiert erste Ergebnisse des Teilprojekts ›Un/doing Albinismus: der DFG-geförderten Forschergruppe ›Un/doing Differences – Praktiken der Humandifferenzierung‹. Ich danke Kathrin Hoff und Christopher Hohl für zahlreiche Hinweise, Stefan Hirschauer, Tobias Boll und allen anderen Mitgliedern der Forschergruppe für wiederholte Lektüre und konstruktive Kritik.

dern als kontingente kulturelle Phänomene verstanden werden müssen. Albinismus ist also nicht einfach ein ›natürlicher‹ Zustand, der unabhängig von kultureller Sinnstiftung und Praxis existiert. Vielmehr hat auch das Un/doing Albinism eine Geschichte, in der sich Prozesse der Um- und Neudeutung beobachten lassen.

In diesem Beitrag geht es mir zum einen um den Versuch, in makrohistorischer und transkontinentaler Perspektive Etappen der »Erfindung« (Hacking, 1986) einer Humankategorie nachzuzeichnen, die zwischen verschiedenen Humandifferenzierungen (Dis/Ability, Rasse, Mensch/Geist) verschoben wird. Für die Zwecke dieses Aufsatzes gehe ich im Folgenden von einer auch vornominal beobachtbaren Besonderheit aus, die am Körper einzelner Subjekte durch ein besonderes Weißsein (gepaart mit Augenzittern und Lichtscheue) in Erscheinung tritt, und frage danach, wie diese Besonderheit durch verschiedene Rahmungen moduliert und mit Bedeutung aufgeladen, das heißt als Differenz eigentlich erst hervorgebracht wird. Die medizinische Rahmung dieses besonderen Weißseins und dessen Benennung als ›Albinismus‹ hat sich – mit der Etablierung der primären Rahmen ›Natur‹ und ›Kultur‹ – zwar durchgesetzt, dies bedeutet jedoch nicht, dass davor oder danach keine anderen Rahmungen existier(t)en. Im Gegenteil: Ältere Rahmungen, die in eine Zeit vor der medizinischen Deutung des Phänomens zurückreichen, dauern bis in die Gegenwart hinein (in diversen Transformationen) fort und ebenso lassen sich jüngere beobachten, die historisch erst nach der Durchsetzung der Medikalisierung entstanden sind. Dieses synchrone Nebeneinander verschiedener Rahmungen, deren Entstehung diachron unterschiedlichen Epochen zugeordnet werden kann, erscheint wie eine Variante von Ernst Blochs ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ (Bloch, 1962).

Daran schließt, zum anderen, die Frage an, inwiefern die unterschiedlichen Rahmungen das Phänomen verändern. Beim Begriff des Rahmens beziehe ich mich auf Goffman (1977), der Rahmen als kulturelle Schemata oder Register begreift, die uns bestimmte situative Deutungen eines Phänomens und ein diesbezüglich angemessenes Handeln nahelegen. Humandifferenzierungen können grundsätzlich in zwei unterschiedlichen ontologischen Registern gezogen werden, und zwar in den »primären Rahmen« (Goffman, 1977) ›Kultur‹ und ›Natur‹, deren wesentlicher Unterschied in der relativen Kontingenzoffenheit (Kulturalisierung) beziehungsweise Kontingenzaversivität (Naturalisierung) besteht (Hirschauer, 2014, S. 186). Für die Geschichte des Albinismus sind vor allem jene komplexeren Formen der Rahmung von Bedeutung, die Goffman »sekundäre Rahmen« nennt. Sie zeichnen sich durch »Modulationen« der Alltagsrealität aus, die »systematische Transformation eines Materials, das bereits im Rahmen eines Deutungsschemas sinnvoll ist, ohne welches die Modulation sinnlos wäre« (Goffman, 1977, S. 57).

Solche Modulationen können nicht allein durch bestimmte Sprechweisen, sondern auch durch spezifische Orte, Medien und Inszenierungsformen hervorgebracht werden: Auf dem Laufsteg einer Modenschau nehmen wir das besondere Weißsein anders wahr als in den Abbildungen eines dermatologischen Handbuchs. Prozesse ›systematischer Transformation‹ lassen sich gegenwärtig in Tansania beobachten, wo soziale Aktivisten darum bemüht sind, Hypopigmentierung aus einer magischen Rahmung in eine medizinische zu verschieben, aber auch in den USA und in Südafrika, wo eine Ästhetisierung des Albinismus in der Kunst- und Modewelt vonstattengeht.

Offensichtlich existieren verschiedene Rahmungen nicht einfach nebeneinander, sondern überlappen und beziehen sich aufeinander. Diese Rahmungen statten das Phänomen mit je unterschiedlicher ontologischer Tiefe aus, sodass es nicht nur im historischen Verlauf, sondern auch zeitgleich beziehungsweise situativ in verschiedenen ontologischen Zuständen existiert. Bisherige Überlegungen der Forschergruppe *Un/doing Differences* gehen davon aus, dass Humandifferenzen im Allgemeinen in mehreren unterschiedlichen Sinnschichten beziehungsweise »Aggregatzuständen des Kulturellen« (etwa: materielle Kultur, situierte Praktiken, diskursive und visuelle Repräsentationen) prozessiert werden (Hirschauer, 2014, S. 186), wobei die Anzahl und Kombinatorik, in denen eine Unterscheidung auftritt, einen Unterschied im Hinblick auf ihren Institutionalisierungsgrad (ihren ›sozialen Härtegrad‹) macht. Der Fall des Albinismus legt es nahe, diese Annahme durch die Überlegung zu ergänzen, dass Unterscheidungen auch je nach Rahmung unterschiedliche ontologische Zustände aufweisen und sehr viel flüidier sein können als bisher angenommen. Im Folgenden wird es also auch darum gehen, ein Auge darauf zu werfen, welche Institutionen, Praktiken, Diskurse, Medien und Repräsentationen an welcher Rahmung beteiligt sind und wie sich deren Zusammenspiel auf den ontologischen Zustand der Differenz auswirkt. In diesem Zusammenhang ist dann auch die Frage nach der (De-)Institutionalisierung neu zu stellen. Wie ich im Folgenden zeigen werde, lässt sich am Fall des Albinismus beobachten, dass diachrone und – durch die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bedingt – auch synchrone Rahmenwechsel graduelle Enthärtungen einer Differenz bewirken können. In der *longue durée*, das heißt in Rahmungen, die chronologisch jüngeren Ursprungs sind, scheint sie an Signifikanz zu verlieren, wobei ihre ontologische Bedeutung herabgestuft, ihre soziale Bewertung aber heraufgestuft wird.

Ähnlich wie Humandifferenzierungen feldspezifisch adaptiert und zugeschnitten werden (siehe Hirschauer in diesem Band), wird das besondere Weißsein, das zwischen verschiedenen Humandifferenzierungen wandert, rahmenspezifisch re/kodiert. Die im Folgenden untersuchten Rahmungsangebote des ›Albinismus‹ durch Anthropologie, Magie, Medizin, sozialen Aktivismus, Mode und Fotokunst korrelieren mit gesell-

schaftlichen Feldern (Wissenschaft, Religion, Medizin, Politik, Kunst und Medien), deren Funktionslogiken die jeweiligen Rahmen beeinflussen.

## 1. Vor der Differenz: ›Prä-Albinismus‹

Für Europa lässt sich eine Zeit vor der Differenz konstatieren. Bis weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein kannte man außergewöhnlich weiße Europäer nicht – zumindest nicht als Exemplare einer spezifischen Menschengruppe. Vermutlich gab es Individuen, die von dem, was man später Albinismus nennen sollte, betroffen waren. Ob solche von ihrer unmittelbaren Umgebung überhaupt als different wahrgenommen wurden, ist nicht bekannt. Auch liegen bislang keine Quellen vor, die darauf hindeuten, dass es kategoriale Begriffe für diese europäischen ›Prä-Albinos‹ gab. Bevor also Hypopigmentierte im ausgehenden 18. Jahrhundert auch unter europäischen Bevölkerungsgruppen in Erscheinung treten konnten, mussten sie zunächst außerhalb Europas, wo der Unterschied zwischen Normalpigmentierten und Hypopigmentierten kontrastiv auffälliger war, ins Blickfeld europäischer Beobachter geraten. ›Albinismus‹ taucht also als Anomalie der Rassenklassifikation auf, genauer: von deren Vorformen um 1500.

Physische Differenz, vor allem auch chromatisch-kutane, war als Erwartungshorizont europäischer Überseereisender etabliert. Auf diesbezüglich Unerwartetes zu treffen – einen Weißen unter Dunkelhäutigen – musste Aufmerksamkeit erregen. In dieser Hinsicht dürfte Hernán Cortés' Schilderung der Menagerien und Wunderkammern des aztekischen Herrschers Moctezuma, in denen sich auch »Männer, Frauen, und Kinder befanden, die am Leib, Gesicht, Haaren, Augenhaaren, und Augenbrauen vollkommen weiß waren« (datiert 1520), der erste Augenzeugenbericht gewesen sein, der Europa in der frühen Neuzeit erreichte.<sup>2</sup> Bereits wenige Jahre später trafen einige dieser ›vollkommen weißen‹ Indigenen im Gefolge Cortés, der sich 1528 zu einer Audienz an den spanischen Königshof begab, in Europa ein (Gründer, 2003, S. 129). Weder Cortés noch die Chronisten seiner Audienz haben eine Bezeichnung für diese Menschengruppe, sondern begnügen sich damit, deren Besonderheit so gut es geht zu beschreiben. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1853, S. 528), der offizielle *cronista del nuevo mundo* des Königs, der bei der Audienz anwesend gewesen sein dürfte, beschreibt sie 1547 als »indios é indias más blancos que alemanes«, als Indigene, die ›weißer als die Deutschen‹ waren. Wenig später muss sich in Spanien

2 Hier zitiert nach der ersten deutschen Übersetzung (Stapfeln, 1779, S. 139); im Original heißt es: »hombres y mujeres y niños blancos de su nacimiento en el rostro y cuerpo y cabellos y cejas y pestañas« (Cortés, 2017, S. 102).

aber bereits ›Albino‹ als kategorialer Begriff für ›weiße‹ Indigene, die aufgrund ihrer Herkunft eigentlich hätten dunkelhäutig sein müssen, etabliert haben. So legt es zumindest eine Randbemerkung des Historiographen Bartolomé Leonardo y Argensola (1609) nahe, der Berichte über die spanischen Eroberungen in Indonesien und Melanesien zusammenfasst und über die Bevölkerung Neu Guineas bemerkt:

»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, obwohl einige von Geburt an stark sind und jedes Objekt erkennen können.«<sup>3</sup>

Auffallend an dieser und weiteren Quellen, die im Laufe des 17. Jahrhunderts von ähnlichen Beobachtungen in Afrika und Mittelamerika berichten (vgl. Pasini 2016), ist ihr beschreibender Stil, der noch weitgehend ohne Deutungs- und Rahmungsangebot auskommt. Die bereits bei Oviedo y Valdés anklingende und von Leonardo y Argensola übernommene nationale Brechung der Hypopigmentierung dient der Differenzierung des besonderen Hauttons der ›weißen‹ Indigenen gegenüber demjenigen ihrer spanischen Leser: er ähnelt nicht dem ›Weiß‹ der Spanier, die ja ebenfalls ›Blancos‹ sind, sondern eher demjenigen der Deutschen. Bei anderen Autoren werden als Vergleichsfolie – abhängig von der eigenen Nationalität – wahlweise Belgier, Holländer oder Engländer herangezogen. Da dieser Vergleich jedoch auch nur begrenzt trägt, 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; oder aber man behilft sich, da es bis zur allgemeinen Verbreitung dieses Begriffs in Europa noch fast zweihundert Jahre dauern sollte, einer näheren Qualifizierung des fraglichen ›Weißseins‹ der ungewöhnlichen Eingeborenen. In dieser Hinsicht ist Baltazar Telles, der Mitte des 17. Jahrhunderts als Jesuit in Äthiopien tätig war, stilbildend. Über die Hautfarben der Landesbewohner weiß er zu berichten, dass die meisten von ihnen schwarz, »glanzlos« oder olivenfarben seien; »Andere sind rot, einige sind weiß, aber es ist ein blutleeres Weiß, ohne jegliche Anmut.«<sup>4</sup> Vom deutschen Äthiopisten Hiob

3 Meine Übersetzung. Im Original heißt es: »En medio de tan negra gente ay alguno tan blancos y rubios como los Alemanes. Estos saliendo al sol, aunque no lo miren, quedan ciegos. En España los llamamos Albiños, bien que algunos nacen fuertes, y habiles para ver qualquier objeto« (Leonardo y Argensola, 1609, S. 71C, nach Pasini, 2015, S. 11).

4 Im portugiesischen Original heißt es: »outros sayem vermelhos, alguns sam brancos, mas he hum branco exangue, e sem nenhũa graça« (Telles & de Almeida, 1660, S. I, 15, 39, nach (Pasini, 2015, S. 12).

Ludolf (1681) auf Latein paraphrasiert, mehrfach ins Französische und später auch ins Englische übersetzt, wird Telles' Werk in Europa weithin rezipiert und seine abwertende Qualifizierung des ›anormalen Weiß‹ (Pasini 2016, S. 12) taucht, wenn auch in einigen Abwandlungen, in zahlreichen Berichten und Kommentaren bis weit ins 19. Jahrhundert hinein auf. Der Geograph Isaac Vossius (1666, S. 86) beispielsweise bezeichnet die Farbe der ›Leucoaethiopen‹, dabei einen Begriff der antiken Geographie aufgreifend,<sup>5</sup> als »nicht lebendig« und vergleicht sie mit den abgestorbenen Hautpartien von Leprösen. Hier deutet sich die spätere Medikalisierung zwar bereits an, im 18. Jahrhundert erfolgt zunächst jedoch die im Kontext der kolonialen Entdeckungsgeschichte naheliegende Rassifizierung der sogenannten *nègres blancs* im Rahmen von Naturgeschichte und Anthropologie.

## 2. Anthropologie: Weißsein als Kuriosität in rassifizierender Rahmung

Im Zeitalter des Barock fand die kutane Vielfalt der Weltbevölkerung einen Ausdruck in der Existenz sogenannter Hofmohren, Afrikaner, häufig noch Kinder, die an europäischen Höfen als Lakaien lebten (Martin, 1993). Am Hof des florentinischen Fürsten Cosimo III lebte von 1709–1723 der aus Angola stammende Benedetto Silva (Mazzolini, 2006, S. 171ff.). Seinen christlichen Vornamen hatte er bei der Taufe erhalten, seinen portugiesischen Nachnamen von der Familie des Großherzoglichen Gonfaloniere Silva di Livorno, durch den er Cosimo III zum Geschenk gemacht worden war (Ardigó, Borroni & Vasallo, 2000, S. 196). Benedetto war kein gewöhnlicher Mohr. Ein Gemälde des Malers Antonio Franchi weist ihn als »weißen Mohren« aus (siehe Abb. 1). Seine Kleidung und diverse Attribute kennzeichnen ihn als Bewohner einer überseeischen, exotischen Welt. Auf dem Schaft des Speers, den der Abgebildete in der linken Hand hält, ist zu lesen: »Benedetto Silva – moro bianco d'Angola di padre e di madre negri.« Die Art der Repräsentation und der Abstammungshinweis rahmen den Abgebildeten als Kuriosität, das heißt als etwas, das wegen seiner Sonderbarkeit Beachtung verdiente. Vor dem Hintergrund zeitgenössischer anthropologi-

5 Leucaethiopes (Griechisch), wörtlich: ›Weiße Schwarze‹. Der in antiken Quellen (Plinius u.a.) verwendete Begriff bezieht sich jedoch in erster Linie auf hellhäutige und nicht notwendig albinotische Afrikaner (vgl. Kutzer, 1990, S. 194). Gleichwohl bürgert er sich in den neuzeitlichen anthropologischen Debatten als Synonym für Afrikaner mit Albinismus ein, später sogar kurzfristig als entrassifiziertes Synonym für Menschen mit Albinismus gleich welcher Herkunft (bspw. bei Sachs, 1812).





Abb. 1: Benedetto Silva aus Angola (Öl auf Leinwand, Antonio Franchi, ca. 1709),  
Abdruck mit Genehmigung von Leemage/Lebrecht Music & Arts

scher Klassifikationsbemühungen bestand die Sonderbarkeit Benedetto Silvas darin, ein kategoriales Zwischenwesen, eine Art ›Rassezwitter‹ zu sein.

Das 18. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Naturgeschichte und der Aufklärung. In den Akademien Europas mühen sich die Gelehrten, der eben erst erfundenen Natur eine Ordnung abzurufen. Auf dem Feld der Anthropologie sind es die geografisch unterschiedlichen Erscheinungsformen des Menschen, die Fragen nach der Einheit und Vielfalt der Gattung aufwerfen. Handelte es sich überhaupt um eine Gattung, oder gab es verschiedene Menschenarten? Die Kontroverse zwischen Polygenisten und Monogenisten sollte erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts

zu Gunsten der letzteren entschieden werden. Während zu Beginn des Jahrhunderts noch wertneutral von Varietäten die Rede war, hatte sich gegen Ende der Rassebegriff mit deutlich wertenden Zuschreibungen durchgesetzt. Für diese Klassifikationsbemühungen stellten Benedetto Silva und alle weiteren *nègres blancs*, die im Laufe des Jahrhunderts nach Europa verbracht wurden, eine Herausforderung dar. Als Afrikaner, die nicht schwarz waren, was sie eigentlich hätten sein müssen, waren sie im Proto-Rassenschema »matter out of place« (Douglas, 2002, S. 50). Die Bemühungen, diese ›Verunreinigung‹ der noch im Entstehen befindlichen kategorialen Grenzen zu beseitigen, waren erheblich.

Linné unterscheidet in seiner *Systema naturae* (1758) zwei Species der Gattung Mensch, die ›Tagmenschen‹, denen er die vier geografisch determinierten späteren Rassen zuordnet, und die ›Nachtmenschen‹, unter denen sich auch die Leucaethiopen befinden. Für den Monogenisten und Mitbegründer der Vererbungslehre Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, der *nègres blancs* nicht als Spezies versteht, stellen dieselben durch eine Laune der Natur hervorgebrachte individuelle Rückfälle in den kutanen weißen Urzustand der Menschheit dar und einen Beleg dafür, dass es sich beim schwarzen Teil der Menschheit um eine klimatisch bedingte Degenerationsform handeln muss (Curran, 2011, S. 93f.). Maupertuis formuliert diese These nach Inaugurscheinnahme eines etwa vierjährigen, aus der angolanischen Provinz Cabinda stammenden Knaben namens Mapondé, der den Mitgliedern der Pariser Académie Royale des Sciences am 4.1.1744 vorgeführt wird. Im Jahrbuch der Académie heißt es: »Le petit nègre a la peau blanche, mais d'ailleurs tous les traits ordinaires aux nègres, le nez écrasé, les lèvres grosses.« Voltaire, ein Anhänger des Polygenismus, der das hypopigmentierte Kind bei anderer Gelegenheit in Augenschein nehmen konnte, hält fest: »An unserm weißen Mohren findet man wieder einen neuen Reichthum der Natur, eine Gattung Menschen, die der unsrigen weniger gleicht als ein Pudelhund einem Windhunde« (1768, S. 99). Die ein Jahrhundert zuvor zumindest noch aus der Ferne wahrnehmbare Ähnlichkeit von hypopigmentierten Eingeborenen und Europäern scheint sich bei näherer Betrachtung also aufgelöst zu haben.

Verschwunden ist sie indes nicht. Um 1900, zu einem Zeitpunkt als der Rassediskurs einen ersten Höhepunkt erreicht hatte, Albinismus als klinisches Syndrom aber längst bekannt war, bemühten sich Anthropologen nach wie vor, zu belegen, dass es sich bei den sogenannten weißen Negern, die sie am Rande von Völkerschauen begutachten und anthropometrisch vermessen konnten, um echte ›Neger‹ handelte; zwar um solche, die albinotisch weiß waren, die aber eben dennoch ›rassische‹ Merkmale von ›Negern‹ trugen (beispielsweise Frédéric, 1907, S. 221). Es scheint, als hätte man mit solchen Untersuchungen das Schreckbild des Zusammenfallens der mühsam etablierten Rassendifferenz, das *nèg-*



*res blancs* verkörpert, immer wieder auf ein Neues vertreiben wollen. Entsprechend irritiert zeigt sich der Anthropologe Paul Atgier ob der Weigerung eines Mannes Namens Ama, der 1910 im Pariser Jardin d'Acclimatation als *nègre blanc* auftrat, sich von ihm vermessen zu lassen (Abb. 2). In seinem Bericht schildert er Amas Reaktion wie folgt: »Wenn ich tot bin, kann man mich vermessen wie man will«, antwortete er mir in schlechtem Französisch, »aber so lange ich am Leben bin, werde ich von niemandem vermessen!« (Atgier, 1910, S. 454; meine Übersetzung). Selbst das Angebot, für die Vermessung zu zahlen, erzielte keine Wirkung. Das Beharren auf Selbstbestimmung eines vermeintlich Subalternen quittiert der Anthropologe schließlich mit der Bemerkung, Ama habe einen »Spleen« gehabt, den man ihm nicht habe »ziehen können«.

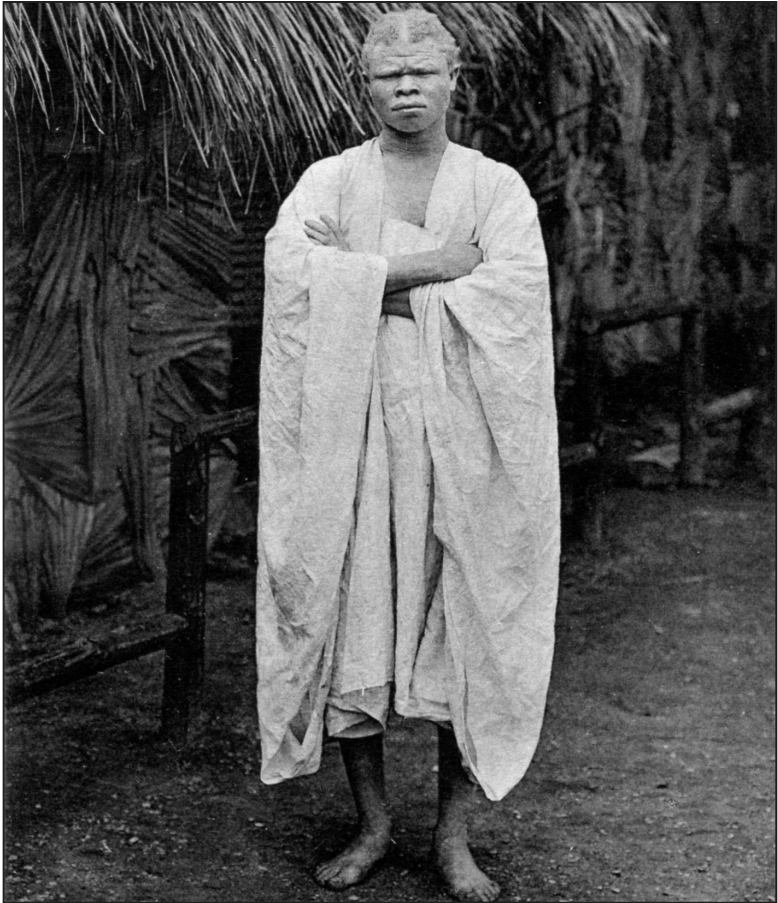


Abb. 2: Ama aus Dahomey (Bildpostkarte, um 1910)

Im Rahmen von Völkerschauen oder Schaubuden, welche die barocken Wunderkammern beerbten, wurden die derart Untersuchten von ihren Impresarios als ›Rassezwitter‹ inszeniert. Eine Postkarte, die aus einem solchen Kontext stammt, zeigt laut Bildunterschrift »Amauna, la Nègresse blanche, avec sa Soeur, de la Cote-d'Or (Afrique)« (Abb. 3). Dabei handelt es sich um Amanoua Ankrah Kpapo, geboren 1875 im westafrikanischen Accra (Brändle, 2007). In Europa trat sie 1902 zum ersten Mal in einer Berliner Schaubude in Erscheinung. Wenig später schloss sie sich der Togomandingo-Truppe des unabhängigen togolesischen Impresarios John Calvert Nayo Bruce an, der mit wechselnden afrikanischen Darstellern durch Europa tourte. Mit einer seiner Ehefrauen trat sie in Folge als schwarz-weißes Geschwisterpaar auf. Durch diesen Kunstgriff wurde die Ambiguität der albinotischen Afrikanerin geschickt in Szene gesetzt: Während das unterstellte Verwandtschaftsverhältnis und die Ähnlichkeit der Kleidung der beiden ›Schwestern‹ Gleichheit suggerieren, betont der Kontrast ihrer Hautfarben Differenz. Im Grunde brauchte Amanoua die Kontrastfolie ihrer ›schwarzen Schwester‹, da sie ohne diese nicht unmittelbar als Afrikanerin zu erkennen gewesen wäre. Rezeptionsästhetisch muss die dargestellte Beziehungsdyade noch um die Figur des Betrachters zur Triade erweitert werden, sodass Amanoua als wundersame Dritte zwischen ›schwarzer Schwester‹ auf der Bühne und weißem Publikum davor erscheinen konnte. Hätte man sie nicht als Rassezwitter exotisieren, sondern in erster Linie als Menschen zeigen wollen, hätte man sie in europäischer Alltagskleidung neben einer ähnlich gekleideten Mitteleuropäerin ablichten müssen. Eine derartige Nicht-Inszenierung wäre ihrer Vermarktung als rassifizierter Kuriosität jedoch abträglich gewesen.

Eine Rassifizierung des Albinismus lässt sich auch in Afrika beobachten, wo sie möglicherweise bis zu frühen Kontakten mit Europäern zurückreicht. Ältere Quellen berichten davon, dass einheimische Potentaten Missionaren und anderen Europäern, die in ihr Herrschaftsgebiet kamen, hypopigmentierte Afrikanerinnen als Frauen angeboten hätten (Pearson, Nettleship & Usher, 1911, S. 132). In vielen afrikanischen Gesellschaften werden Hypopigmentierte, neben jeweils spezifischen Ausdrücken, auch mit den lokalsprachigen Begriffen für ›Europäer‹ bezeichnet. »Schau mal, da ist einer von Deiner Sorte!«, sagte mir ein Freund vor einigen Jahren in Nigeria, als ein Hypopigmentierter an uns vorbeilief. Eine rassifizierende Rahmung liegt ebenfalls vor, wenn Frauen, die albinotische Kinder zur Welt bringen, unterstellt wird, sie hätten sich mit einem Europäer eingelassen, was eine von mehreren Ätiologien ist, die gegenwärtig etwa in Tansania zirkulieren. Rassifizierende Deutungen sind nicht allein auf den afrikanischen Kontinent begrenzt, sondern lassen sich auch jenseits des Atlantiks, in den USA oder der Karibik beobachten, überall dort, wo schwarze Bevölkerungsgruppen leben (Carnegie, 1996).



Abb. 3: Amanoua Ankrah Kpapo aus Accra neben einer zweiten Darstellerin (Bildpostkarte, nach 1902)

### 3. Medizin: krankhaftes Weißsein

Die rassifizierende Rahmung im engeren Sinne – *nègres blancs* als Exemplare einer gesonderten menschlichen Varietät – verliert bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihre Plausibilität. Berichte, die vergleichbare Phänomene in anderen Erdteilen schildern, lassen sich

damit nicht länger in Einklang bringen. 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 nicht länger eine »race constante« verstanden wissen will, sondern »von der Natur benachteiligte« Individuen (»disgraciés de la nature«; nach Curran, 2011, S. 170). In seiner 1776 vorgelegten Dissertation kommt auch der Göttinger Mediziner und Anthropologe Johann Friedrich Blumenbach zu der Überzeugung, dass die ›Leukaethiopie‹ als eine Krankheit aufzufassen ist (Kutzer, 1990, S. 199). Im wenig später veröffentlichten Handbuch der Naturgeschichte schreibt er: »Die Kackerlacken, 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, S. 64). Hier bahnt sich die Transformation des Hypopigmentierten vom Leukaethiopen zum Leukopathen (Mansfeld, 1822) an: aus dem anthropologisch gerahmten ›weißen Schwarzen‹ des 18. Jahrhunderts wird im 19. Jahrhundert der medizinisch gerahmte ›kränklich Weiße‹, 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.

›Kakerlake‹ ist in deutschsprachigen medizinischen Publikationen um 1800 eine gängige Bezeichnung für Menschen mit Albinismus. Die Metaphorik basiert auf einem Vergleich der Photophobie Hypopigmentierter mit dem lichtscheuen Verhalten der gleichnamigen Insekten.<sup>6</sup> Der ambivalente Begriff kann als früher Verweis auf die potentielle Abwertung und Stigmatisierung Hypopigmentierter gelesen werden, die später zum Ausgangspunkt der politisch-aktivistischen Rahmung wird. Blumenbach hat 1783 die Gelegenheit, zwei »Kackerlacken«, die er während einer Reise in die Schweiz bei Chamonix trifft, eingehend zu untersuchen. Sein Vorgehen, das er in einem Aufsatz beschreibt, ist das eines Arztes und macht die Untersuchten zu Patienten: Erhebung von Befunden durch Anamnese und körperliche Untersuchung, Diagnostik durch Abgleich mit dem Idealbild eines gesunden Körpers, Deutung von Abweichungen als Krankheitssymptome. Nach der Beschreibung von Haut und Haaren kommt er auf die Augen zu sprechen:

6 In der Literatur taucht der Begriff zuerst bei Leguat (1709, S. 351) auf, der von ›Chacrelats‹ (französiert für niederl. ›Kakerlak‹) auf Java berichtet. Die metaphorische Übertragung fand möglicherweise bereits in der niederländisch-spanisch-indigenen Kontaktzone Surinams statt. Von dort erfolgte die Verbreitung dann mit der Verbreitung der Schaben und deren Bezeichnung (von spanisch: ›cucaracha‹) in der niederländisch kolonisierten Welt bis nach Indonesien.

»Vorzüglich aber zogen die Augen der beiden Brüder meine größte Aufmerksamkeit auf sich, die im Ganzen den Augen der weißen Kaninchen vollkommen glichen. Der Stern, oder die sogenannte Regenbogenhaut, schien dünner als gewöhnlich, halb durchsichtig, nach der mindesten Veränderung des Lichts überaus beweglich und fast in beständiger Oscillation; ihre Farbe hielt ungefähr das Mittel zwischen dem blassesten Violet und Rosenroth. Das allercharacteristischste aber war die Sehe [Pupille], die ... von einer beynah blutrothen und unter gewisser Richtung gleichsam widerscheinenden Farbe war, etwa wie Himbeerensaft« (Blumenbach, 1785, S. 539–540).

Auf diese Weise wird die Symptomatik der Augen als pathognomisches Kennzeichen der »Leukäthiopie« etabliert. Etwa zur gleichen Zeit seziiert der Mailänder Chirurg Francesco Buzzi (1784) erstmalig das Auge eines »Heliophoben«, Soemmerring (1801) hat einige Jahre später in Mainz ebenfalls Gelegenheit dazu. Aus medizinischen Publikationen wandert das »rote Albinoauge« schon bald in populäre Bildmedien (Abb. 4), wo es sich bis in die Gegenwart hinein als visuelles Stereotyp hält. Blumenbach macht als zentralen pathologischen Faktor das Fehlen des »pigmentum nigrum« in Haut, Haar und Auge aus, die Ursache dafür in einer »Kachexie« genannten »allgemeinen Schwäche« (vgl. auch Kutzer, 1990, S. 199f.). Die Publikation in Blumenbachs Zeitschrift *Medicinische Bibliothek* sensibilisiert Ärzte, ihrerseits nach Trägern dieser Symptomatik Ausschau zu halten, sodass schon bald Berichte über neu entdeckte »Kakerlaken« aus dem gesamten deutschsprachigen Raum eintreffen. Diejenigen, die Blumenbach brieflich über ihre Entdeckung in Kenntnis setzen, fügen Haarproben bei (bspw. von Siebold, 1788, S. 162). Als materielle Zeugnisse kranker Körper belegen die Haare nicht nur den Kontakt zum Patienten, sondern sollen auch (zukünftiger) medizinischer Ursachenforschung dienen.<sup>7</sup>

Die Pathologisierung des besonderen Weißseins ist somit bereits vor 1800 abgeschlossen. Was folgt, sind Bemühungen, die Ursachen und exakten physiologischen Auswirkungen des Pigmentmangels zu ergründen. Das erfolgt analog zum Fortschritt medizinischer Diagnostik, die mit Hilfe technischer Apparate und Verfahren der Sichtbarmachung den menschlichen Körper in immer kleinere Bestandteile zerlegt. Prägend ist das Konzept eines durch »die Natur« gegebenen physiologischen Gesamtzusammenhangs, den es zu enträtseln gilt. Dabei sind »Bildungsfehler« (Seiler, 1833), wie der Pigmentmangel, insofern instrumentell, als sie dazu beitragen, Aussagen über die normale Funktionsweise des Körpers zu formulieren. Dadurch wird Gesundheit ex negativo be-

7 Entsprechend werden sie von Blumenbach auch in seine Göttinger Sammlung überführt, wo bereits weitere Proben, darunter auch die des jüngeren der beiden Schweizer Brüder liegen (Blumenbach, 1785, S. 539).



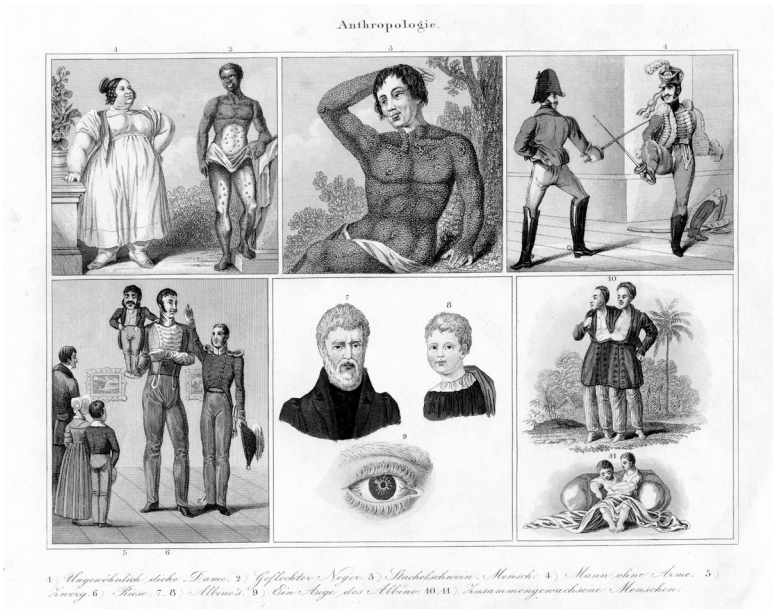


Abb. 4: Rote Augen als Marker des Albinismus (Stahlstich, um 1865)

stimmt. Als Meilenstein der Medizingeschichte des Albinismus gilt die Arbeit des Londoner Arztes Archibald Garrod (1909), der den Begriff der »angeborenen Stoffwechselstörungen« prägt, den er auch auf die Frage des Albinismus bezieht. Wie die biochemischen Prozesse ablaufen, die an der zellulären Bildung des Farbstoffs Melanin beteiligt sind und wie sich entsprechende Bildungshemmungen bereits auf die embryonale Entwicklung des Auges und der Sehnerven auswirken, wird im Laufe des 20. Jahrhunderts erforscht. Dabei lässt sich die Tendenz ausmachen, die Ursachen für die Oberflächenerscheinung »Albinismus« in immer tiefer liegenden und feineren Strukturen des menschlichen Körpers zu verorten.

Die genetische Rahmung des Albinismus, die sich in Garrods Arbeit bereits andeutet, geht auf die Wiederentdeckung der Mendelschen Gesetze um 1900 zurück. In Folge tritt die Frage der Vererbung, die auch bereits in älteren Kasuistiken eine Rolle spielt (bspw. Mansfeld, 1822), deutlich in den Vordergrund. Fälle werden in Familiengeschichten eingebettet und als Stammbäume abgebildet, um daran die Mendelschen Spaltungsregeln anlegen zu können. Dadurch wird Albinismus zur »Erbkrankheit«. In ihrer Abhandlung »Klinische Beobachtungen über Albinismus« halten die beiden Leipziger Ärzte Erich Ebstein und Hans Günther fest:



»Man darf wohl annehmen, daß Blutsverwandtschaft bei Albinismus viel häufiger vorhanden ist, als den Betreffenden bekannt ist (...). Durch zahlreiche Versuche mit Ratten, Mäusen, Meerschweinchen wurde festgestellt, dass der Albinismus bei Kreuzung mit normal gefärbten Formen in der ersten Generation verschwindet, also ein recessives Merkmal darstellt, und ebenso, daß er bei Inzucht der Bastarde wieder erscheint, und zwar in den von der Spaltungsregel verlangten Zahlenverhältnissen« (1914, S. 361).

Quantifizierung ist auch im Monumentalwerk *A Monograph on Albinism in Man* (1911) der britischen Ärzte Pearson, Nettleship und Asher interesseleitend. In ihrer Studie tragen sie sämtliche bis dahin bekannten Fälle zusammen, wobei sie sich besonders für deren globale geographische Verteilung interessieren. Dadurch bereiten sie die Erkenntnis weltweit variierender Prävalenzen vor. Heute wird von durchschnittlichen Raten zwischen 1:10.000 (Afrika), 1:18.000 (Europa) und 1:35.000 (Asien) ausgegangen. Die Beobachtung, dass Bezüge zur Verwandtenehe beziehungsweise »Blutsverwandtschaft« bestehen können (jedoch nicht müssen!), belegen die »Erbkrankheit« in Europa und Nordamerika, auch lange nach dem Zeitalter der Eugenik, mit einem Stigma.<sup>8</sup> Die Genetisierung trägt außerdem zu einer Ausdifferenzierung in verschiedene Typen bei, die auf unterschiedliche Gendefekte beziehungsweise Defekte unterschiedlicher Gene zurückgeführt werden können.<sup>9</sup> Alle Formen werden autosomal rezessiv vererbt, das heißt, dass beide Elternteile Träger des gleichen genetischen Typs sein müssen, um ein albinotisches Kind zur Welt zu bringen. Gentests sind möglich und konfrontieren werdende oder potentielle Eltern mit ethischen Fragen wie sie auch im Umfeld anderer genetisch bedingter »Syndrome« diskutiert werden. In diesem Zusammenhang, und vermutlich auch aufgrund einer wachsenden Sensibilisierung durch den Behindertenrechtsdiskurs, verschiebt sich die Nomenklatur erneut: Albinismus wird häufig nicht mehr als »Krankheit« bezeichnet, von der man »betroffen« ist, sondern als »ererbter genetischer Zustand« (*congenital condition*), den man »hat«. Dieser gilt als nicht therapierbar. Lediglich die Symptome lassen sich lindern: extreme Kurzsichtigkeit und Photophobie durch geeignete Sehhilfen beziehungsweise Sonnenbrillen; der Hautkrebsgefahr muss durch Sonnenschutz begegnet werden.

8 In Japan zählte Albinismus von 1948 bis 1996 sogar zu einer Reihe von Erbkrankheiten, denen man gesetzlich mit Zwangsterilisation begegnete (Tsuchiya, 1997, S. 2).

9 Vgl. dazu die Seiten der U.S. National Library of Medicine: <https://ghr.nlm.nih.gov/condition/oculocutaneous-albinism#definition>

#### 4. Magie: Weißsein als Marker transzendenter Kraft

In der populären Kultur Europas und Amerikas wird Albinismus mitunter als Zeichen übersinnlicher Fähigkeiten gedeutet. Bereits kurz nach der ›Entdeckung‹ europäischer ›Albinos‹ werden einzelne von ihnen als Wunder auf Jahrmärkten ausgestellt beziehungsweise stellen sich dort selbst aus.<sup>10</sup> Aus den Vereinigten Staaten sind aus ähnlichen Kontexten sogenannte Carte-de-visite erhalten. Sie zeigen albinotische, weiße amerikanische Frauen und Mädchen, deren Besonderheit vor allem durch wallende Haare symbolisiert wird. Bildunterschriften weisen sie als »Miss Milli Lamar – Mindreader« oder »Little Ida – The Fairy Queen of Peerless Beauty« aus.<sup>11</sup> Rezentere Beispiele lassen sich in Spielfilmen finden, die albinotische Figuren mit magischen Fähigkeiten ausstatten oder anders in die Nähe des Übernatürlichen rücken (Reese, o. J.). Inwieweit hierin ein ferner Nachhall der mittelalterlichen Deutung besonderer Körper als Monstrositäten – als göttliche Zeichen – auszumachen ist, muss offenbleiben; wenn, dann höchstens als nachträgliche Entwicklung, da der ›Albino‹ im Mittelalter wahrscheinlich noch nicht existierte.<sup>12</sup> Die Fiktionalisierung der magischen Rahmung in Europa und Amerika – die Rahmung der Rahmung – macht im Hinblick auf den Realitätsstatus der magischen Kodierung des besonderen Weißseins im Vergleich zu der in Afrika auch gegenwärtig noch kurrenten (einfachen) magischen Rahmung einen zentralen Unterschied.

In vielen afrikanischen Gesellschaften war beziehungsweise ist der Prä-Albino als faszinierend-bedrohliche Gestalt zwischen Geist und Mensch gerahmt, das heißt potenziell außerhalb des Menschseins. Besonders zahlreiche Hinweise liegen für die Loango-Küste und das alte Congo-Reich und dessen Nachfolgestaaten vor, wo sogenannte *ndondo* an den Höfen der Könige lebten. Bereits Andrew Battell, der um 1600 über zehn Jahre in der Loango-Region lebte, schreibt:

»There be certain persons called *Dunda*, which are born by negro parents, and yet are, by some unknown cause, white. They are very rare,

10 Beispielsweise wurde das Schweizer Brüderpaar, das Blumenbach untersuchte, wenig später in London ausgestellt (Storr, 1789, S. 310; Seiler (1833, S. 49) erwähnt einen gewissen »Georg Gamber, welcher durch mehrere Gegenden Deutschlands gereist ist«, sowie ein »Mädchen Namens Schneider, die mehrere grössere Städte besuchte, um sich sehen zu lassen.«

11 Die genannten Bildbeispiele lassen sich per Google-Bildersuche leicht mehrfach im Internet finden, u.a. hier: <http://fannycornforth.blogspot.de/2013/10/the-white-fairy-sees-all-magic-and-mind.html>.

12 Auch das in dieser Hinsicht einschlägige Werk *De monstrorum caussis, natura, et differentiis* (Liceti, 1634), das zwar verschiedene Monstren mit Hautauffälligkeiten aufführt (S. 158), enthält keinen Hinweis in dieser Richtung.

and when such happen to be born, they are brought to the king, and become great witches: they are his councilors, and advice 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. They will take anything in the market, none daring to contradict them« (Battell in Ravenstein, 1901, S. 81).

In der *Histoire de Loango* von 1777 erläutert Liévin Bonaventure Proyard unter der Marginalie *Africain blancs*: »der Irrthum der Natur, ist für diejenigen, die er trifft, kein Unglück; er zieht ihnen vielmehr die Achtung und Ehrfurcht ihrer Landsleute zu. Man setzt sie sogar über die Gangas [Magier]; sie werden als außerordentliche und göttliche Menschen betrachtet« (zitiert nach der dt. Übersetzung, S. 170). Diese Assoziation mit der Sphäre des Transzendenten legt eine spezifische Wahrnehmung und Deutung der Hautfarbe ›weißer Schwarzer‹ nahe. Die Farbe Weiß wird in vielen afrikanischen Gesellschaften, so auch am Kongo-Fluss, mit den Ahnen in Verbindung gebracht. Adolf Bastian (1859) erwähnt noch eine weitere Bedeutungsebene, wonach die Könige der Loango-Region *ndondo* als »ihnen Einfluss über die Europäer gewährende Fetisch(e)« nutzten – eine Konzeption, die an rassifizierende afrikanische Rahmungen anschließt und auf dem Ähnlichkeitsprinzip sympathetischer Magie beruht (›weiß zieht weiß an‹). Westlich der Kongomündung, vor Calabar, sollen beim Ausbleiben europäischer Handelsschiffe albinotische Afrikaner bis ins 19. Jahrhundert hinein geopfert und ins Meer geworfen worden sein (Hutchinson, 1858, S. 112). Das knüpft an ein aquatisches Motiv an, existiert im benachbarten Kamerun und Zentralafrika doch auch die Vorstellung, ›Albinos‹ seien Kinder der Mami Wata (Ogrizek, 1983); mithin eines spirituellen Wesens, das nicht nur mit einer europäisch anmutenden Unterwasserwelt, sondern auch mit sagenhaftem Reichtum assoziiert wird (Wendl, 1991). Dass Haare der *ndondo* im Congo als Glücksbringer gehandelt und nach Bastian (1859, S. 34), »theuer als Reliquien verkauft« wurden, muss also nicht verblüffen (bereits Proyard erwähnt es hundert Jahre zuvor). 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.

»Medizin-Morde« an Menschen mit Albinismus (Schühle, 2013), die sich seit geraumer Zeit in Tansania und benachbarten Ländern ereignen, schließen an die vorkoloniale magische Rahmung des Albinismus an und lassen sich als hypertrophe, spätkapitalistische Ausformungen derselben begreifen. Körperteile von sogenannten *zeruzeru*, wie Hypopigmentierte lokal genannt werden, sollen zur magischen Generierung von Macht und Reichtum dienen. Zu diesem Zweck verarbeiten *wa-*

*ganga* (›Medizinmänner‹) sie in magische Mittel – Amulette oder Pulver, die der Klient tragen beziehungsweise konsumieren muss. Glaubt man lokalen Kommentatoren, soll es Tötungen von *zeruzeru* zwar auch schon früher gegeben haben, jedoch weitaus seltener. Ihr gehäuftes Auftreten seit 2006 korreliert auch mit neuen kommunikativen Möglichkeiten, nicht zuletzt mit der Afrika-weiten Rezeption nigerianischer Videofilme, die so etwas wie ein transnationales Gerüchte-Netzwerk haben entstehen lassen, in dem Vorstellungen okkulten Ökonomien (Comaroff & Comaroff, 1999) zirkulieren, die sich aus unterschiedlichen regionalen Quellen speisen. Da die Filme von ihrem Publikum nicht notwendig als fiktional gelesen werden (McCall, 2002), können sie auch mit älteren, mündlich tradierten regionalen Vorstellungskomplexen neuartige Verbindungen eingehen, die wiederum reale Auswirkungen haben.

Besonders gehäuft sind sogenannte Albino-Morde im Hinterland des Viktoriasees aufgetreten. Die Region ist für ihre Eldorado-Ökonomie bekannt, die durch nicht-industrielle Goldminen gespeist wird. In einem Aufsatz mit dem Titel »Miners' Magic« argumentieren Deborah Bryce-son und ihre Ko-Autoren (2010), dass sich in dieser Situation der »Albino-Fetisch« als ein vermittelndes Objekt entwickelt habe, mit dessen Hilfe einheimische Heiler und zugewanderte Glücksritter »Macht und Geld zwischen sich und ihren Weltanschauungen« zu tauschen begannen. Dass es ausgerechnet Menschen mit Albinismus trifft, erklären sie damit, dass diese in der traditionellen Gesellschaft ohnehin geringgeschätzt würden und folglich als entbehrlich gälten. Ein ähnlich gelagertes Argument ist aus der Hexereiforschung bekannt, wo damit erklärt werden soll, warum mehrheitlich alte Frauen als Hexen verfolgt werden. Dieses Argument ist wiederholt als funktionalistische Rationalisierung kritisiert worden, denn Hexereivorwürfe können potentiell jeden treffen. In Bezug auf die Albino-Verfolgung ist es auch deshalb problematisch, da es die symbolischen Aspekte, die den Körper von Menschen mit Albinismus für magische Zwecke so attraktiv zu machen scheinen, außer Acht lässt. Eine konsequent materialistische Erklärung für die perverse Koppelung von Markt und Magie im Hinterland des Viktoriasees müsste vielmehr vom ›Albino-Körper‹ als rarem Gut ausgehen: um besondere Ziele, wie Reichtum, zu erlangen, muss ein besonders kostbares Gut eingesetzt werden. Hypopigmentierte würden demzufolge deshalb zu Opfern, da sich der Wert ihrer Körper aufgrund ihrer Seltenheit (im Vergleich zu normal pigmentierten Körpern), der Logik des Marktes entsprechend, besonders hoch ansetzen lässt.

## 5. Aktivismus: Die Überwindung von Weißsein als Stigma

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.«<sup>13</sup> Diese Rhetorik erinnert nicht von ungefähr an biblische Vorbilder oder den Befreiungsdiskurs der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. Torner bemüht in seinem Kampf gegen die Stigmatisierung und Verfolgung von Menschen mit Albinismus eine ganze Reihe von rhetorischen Traditionslinien. Tatsächlich stand Torner aber auch 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‹ (wörtlich Freiheits-Spitze) umbenannt wurde. Indem er dieses nationale (und im Grunde auch panafrikanische) Freiheitssymbol in Besitz nahm, reklamierte er für sich und alle anderen ›weißen Schwarzen‹ gesellschaftliche Zugehörigkeit.

Als Reaktion auf die ›Medizin-Morde‹ hat sich in Tansania eine Albinismus-Bewegung formiert, deren Anfänge sich auf die Gründung der Tanzania Albino Society (TAS) zurückverfolgen lassen, die 1977 an der Muhimbili-Klinik von Daressalam initiiert wurde. Im Jahr 1980 offiziell registriert, konzentrierte sich die Arbeit der TAS in den ersten beiden Jahrzehnten nach ihrer Gründung vor allem auf die medizinische Versorgung von Hypopigmentierten, Prävention von Hautkrebs, Bereitstellung von Sehhilfen und Aufklärungsarbeit für von Albinismus Betroffene und deren Angehörige. Mit dem Aufkommen der sogenannten Albino-Morde erhielt die Konturierung des Albinismus als Gesundheitsproblem noch eine zusätzliche Funktion. Sie diente nun auch dazu, dem magischen Deutungsrahmen, der den Morden Vorschub leistet, mit einer für die Betroffenen vorteilhafteren Rahmung zu begegnen. So lassen sich die Kampagnen der Aktivisten zum ›Awareness raising‹ auch als Rekodierungsarbeit begreifen. Sie verfolgen das Ziel, die Öffentlichkeit davon zu überzeugen, dass es sich bei Hypopigmentierten nicht um Geister, sondern um Menschen handelt, deren Haut- und Haarfarbe nicht als Zeichen transzendenter Kraft, sondern als das eines Gendefekts gedeutet werden sollte. Dabei bewegen sich die Aktivisten auf einem schmalen Grat, müssen sie doch sowohl ihre Viktimisierung

13 Nach dem Manuskript der Rede Josephat Torners, das mir Kathrin Hoff, nebst einer Fülle weiterer Informationen, die in die folgende Darstellung der tansanischen Verhältnisse eingeflossen sind, zur Verfügung gestellt hat.



und Hilfsbedürftigkeit darstellen, als auch ihre potentielle Normalität und Leistungsfähigkeit als Mitglieder der Gesellschaft. Charakteristisch für die Rekodierung des Albinismus als Gesundheitsproblem ist, dass sie mit Entdramatisierungen einhergeht. Das Doing Albinism kippt in ein Undoing. Man kann diesen Effekt sehr klar an den materiellen Artefakten sehen, auf die Menschen mit Albinismus angewiesen sind. Einerseits sind Sonnenbrillen, Sonnenhüte und Hautcremes genau jene ›Prothesen‹, die sie benötigen, um ihre körperlichen Schwächen im Alltag möglichst folgenlos zu machen, also ihre Differenz zu den Normalpigmentierten zu nivellieren. Sie richten das Phänomen auf einer niedrigen Signifikanzstufe ein. Andererseits schreibt jede Reklamation solcher Hilfslieferungen im Namen einer besonderen Bevölkerungsgruppe oder die Einrichtung eigener Schulen den Albinismus als Unterschied, der einen Unterschied macht, auch fest. Die Prothesen haben also das Potenzial, den Albinismus in Zustände wie Sehbehinderung und Sonnenbrandgefährdung aufzulösen, solange sie aber politisch erstritten werden müssen, konturiert dies den Albinismus.

Durch ihre zunehmende Vernetzung setzen Hypopigmentierte in Tansania der Fremdklassifikation eine Form der Selbstgruppierung entgegen. Diese hat bereits transnationale Züge angenommen, sind unter den zahlreichen ausländischen NGOs, die sich in Tansania engagieren, doch auch einige anzutreffen, deren Gründer selbst von Albinismus betroffen sind. So bezeichnet beispielsweise der Kanadier Peter Ash, Gründer der NGO Under the Same Sun (UTSS), Tansanier mit Albinismus als seine »Brüder und Schwestern« (Huber, 2017). Dieses Engagement wird von tansanischen Aktivisten durchaus ambivalent wahrgenommen. Zwar begrüßen sie die internationale Aufmerksamkeit für ihre Sache, mit den ausländischen Unterstützern wächst jedoch auch der Einfluss von Diskursen und politischen Agenden, die nicht notwendig deckungsgleich mit den eigenen sind. So zeigt sich der Einfluss des globalisierten Behindertenrechtsdiskurses in Tansania beispielsweise an den Debatten über die buchstäbliche Herstellung einer konsensfähigen Bezeichnung der Menschen, die einmal *zeruzeru* hießen (Brocco, 2015). Dabei ringen konkurrierende Selbsthilfeorganisationen um das Branding, um das kategoriale Herauspräparieren und sprachliche Darstellen einer ›Menschensorte‹. Der von der TAS ursprünglich in den lokalen Diskurs eingeführte Begriff ›Albino‹ wird heute – entsprechend internationaler Gepflogenheiten – zumeist zurückgewiesen, weil er (wie ›Negro‹) wie eine Spezies klingt, sodass sich die ›Tanzania Albino Society‹ 2014 in ›Tanzania Albinism Society‹ umbenannt hat. Kontrovers ist, wie sehr man sich an das internationale ›persons with albinism‹ anlehnt, das primär das Syndrom bezeichnet, dessen identitäre Relevanz also zurückstuft (in das Swahili als ›watu wenye albinizm‹ übertragen); oder ob man das tiefer (wenn auch nicht grammatisch vollständig) ins Swahili eingepasst-

te »watu wenye ualbino« verwendet. Die Swahilisierung hat den Vorzug einer nationalsprachlichen Inklusion der Hypopigmentierten als tansanische Menschen. Ihr Menschsein wirkt durch seine nationale Brechung noch stärker solidaritätsgebietend.

Die internationale Vernetzung von »Personen mit Albinismus« (oft auch als PWA abgekürzt) wird inzwischen auch institutionell vorangetrieben: eine Reihe von nationalen Selbsthilfeorganisationen hat sich in der World Albinism Alliance zusammengeschlossen. Dabei lässt sich in situ beobachten, wie die als verbindend konstruierte Differenz (»Albinismus«) andere, potentiell trennende Unterscheidungen nach Nation, »Rasse« oder Ethnie situativ überlagern und außer Kraft setzen kann. Entsprechend war auf dem Zweijahrestreffen der US-amerikanischen National Organisation for Albinism and Hypopigmentation (NOAH), das im Juli 2016 in Pittsburgh stattfand, wiederholt die Rede von einer »global albinism community«. Nordamerikanische albinotische Aktivisten, die als Vertreter von Under the Same Sun angereist waren, bemühten sich, den Kampf ihrer NGO gegen die Medizin-Morde in Tansania mit NOAHs öffentlichem Eintreten gegen die Stigmatisierung von Hypopigmentierten in den USA zu verbinden (»These struggles are connected«). Das schließt an Bemühungen an, eine globale Personenkategorie zu instituieren, die nicht ausschließlich auf der medizinisch-genetischen Rahmung des Albinismus beruhen soll, sondern auf (geteilten) Diskriminierungserfahrungen, die auf die »Mystifizierung« des Albinismus zurückzuführen sind. »Bad ideas about albinism aren't restricted to this part of the world (Africa), they are everywhere«, sagte einer der beiden NGO-Vertreter. UTSS hat passend hierzu ein Papier herausgegeben, das einfordert, Personen mit Albinismus als »specific and unique people group« zu kategorisieren. Darin heißt es: »the unique qualifier of albinism that warrants the treatment of PWA as a specific people group is the mystification of their genetic condition itself« (UTSS, o. J.). Bei diesen Bemühungen wird UTSS vom Menschenrechtskommissariat der Vereinten Nationen unterstützt, das seit 2013 bereits mehrere Resolutionen zum Schutz von Personen mit Albinismus verabschiedet hat, darunter auch eine zur Einsetzung eines »Independent Expert on the enjoyment of human rights of persons with albinism« (Resolution A/HRC/28/L.10). Ikponwosa Ero, eine selbst von Albinismus betroffene Kanadierin mit nigerianischen Wurzeln, hat dieses Amt seit 2015 inne und ist zu einer Art Botschafterin der *global albinism community* geworden. Ebenfalls seit 2015 wird jährlich der 13. Juni als International Albinism Awareness Day begangen. Weltweit nutzen ihn Mitglieder nationaler Organisationen, Selbsthilfegruppen und individuelle Aktivisten dazu, um auf sich, ihren genetischen Zustand und die Diskriminierung, der sie dadurch potentiell ausgesetzt sind, aufmerksam zu machen.

Im Kontext der aktivistischen Bemühungen geraten Fremdkategorisierung und Stigmatisierung erstmalig als Konstituenten des Phänomens in den Blick. In dem Maße, in dem diese Konstituenten dann politisch bekämpft werden, geraten die Aktivisten in identitätspolitische Paradoxien: sie müssen als ›Albinos‹ auftreten, um nicht ständig als solche wahrgenommen zu werden. Die Selbstkategorisierung als *pee-doub-le-u-a* (PWA) bringt dies auf den Punkt: sie weist zwar die mit dem Begriff ›Albino‹ assoziierte Stigmatisierung zurück, reklamiert durch den Verweis auf ›Albinismus‹ aber dennoch Besonderheit und Schutzbedürftigkeit.

## 6. Mode- und Kunstwelt: Weißsein als ästhetische Besonderheit

In der Mode- und Kunstwelt schließlich lässt sich seit geraumer Zeit die Rekodierung des Melaninmangels als reizvolle ästhetische Besonderheit beobachten. Die Arbeiten des ehemaligen New Yorker Modefotografen Rick Guidotti schließen unmittelbar an die aktivistische Rahmung von Albinismus als zu überwindendes Stigma an. Mit seiner 1999 gegründeten NGO Positive Exposure, deren Slogan »The Spirit of Difference« lautet, will er zur Entstigmatisierung von Menschen mit Behinderung durch neue Formen visueller Repräsentation beitragen.

»Positive Exposure utilizes photography and video to transform public perceptions of people living with genetic, physical and behavioral differences – from albinism to autism. Our educational and advocacy programs reach around the globe to promote a more inclusive, compassionate world where differences are celebrated« ([www.positiveexposure.org](http://www.positiveexposure.org)).

Guidottis erste Kampagne war eine mit »Redefining Beauty« betitelte Fotostrecke mit Hypopigmentierten, die in Kooperation mit NOAH entstand und im Life Magazine abgedruckt wurde (Guidotti, 1998). Die darin Abgebildeten sind im Stil von Fotomodels inszeniert. Guidotti wendet sich damit nicht nur gegen das Diktat gängiger Schönheitsstandards durch die Modeindustrie, sondern explizit auch gegen Bildpraktiken im medizinischen Rahmen, die Personen mit Albinismus zu »traurig dreinblickenden« Exempeln eines genetisch bedingten Syndroms, mithin zu ›Albinos‹ machen.<sup>14</sup> Die öffentliche Wahrnehmung von Menschen mit Behinderung soll sich durch Guidottis Bilder verändern – und zwar

<sup>14</sup> Guidotti in einem Ted-Talk: [http://www.ted.com/talks/rick\\_guidotti\\_from\\_stigma\\_to\\_supermodel](http://www.ted.com/talks/rick_guidotti_from_stigma_to_supermodel).

so weit, bis sie derjenigen in sozialen Nahbeziehungen gleicht: »These kids need to be seen as their parents see them, as their friends see them, as valuable and positive parts of society, as beautiful« (Guidotti, 1998). Soziale Nähe erscheint hier als Mechanismus der Differenzminimierung, vergleichbar der ›Hautfarbenblindheit‹ in Paarbeziehungen. Guidottis Bildpraxis soll die Abgebildeten in ähnlich positivem Licht erscheinen lassen, sie ist Rekodierungsarbeit an Wahrnehmungsschemata mit den Mitteln professioneller Darstellung. In den vergangenen 20 Jahren ist er zu einem regelrechten Sammler von Portraits von Hypopigmentierten geworden und kooperiert auch jenseits von NOAH mit Akteuren der globalen *albinism community*, an deren Hervorbringung er mit seinen weltweiten Fotoprojekten auch ursächlich beteiligt ist (Abb. 5).

Während Guidottis Bilder der Normalisierung von ›gewöhnlichen‹ Menschen mit Albinismus verpflichtet sind, werden die sogenannten Albino-Models, wie Shaun Ross und Diandra Forrest, von der Modewelt gerade dafür geschätzt, dass sie sich nicht nur von ›normalen‹ Menschen, sondern auch von herkömmlichen Models unterscheiden. Sie entsprechen damit einem jüngeren Trend in der Modewelt, der Models mit ›Macke‹ (*quirk*) in einem medialen Umfeld als Blickfänger valorisiert, in dem die schiere Allgegenwart von Bildern zu einer Übersättigung der Betrachter führt. »The New Quirk might be an adjustment of sorts to an Instagram world, where amateur images of beauty fly fast, and editors and advertisers are looking for something to make the viewer linger longer than a nanosecond« (Meltzer, 2013). Models mit Albinismus, deren ›Macke‹ sich nicht lediglich auf ein individuelles Detail beschränkt, wie dies bei ›normalen‹ Quirk-Models der Fall ist (buschige Augenbrauen, Sommersprossen o.ä.), wären damit so etwas wie *hyper-quirk*, die ›Supernovae‹ unter den Blickfängern mit ›Macke‹.

In der Rahmung durch die Modewelt wird Albinismus zu einer raren ästhetischen Ressource (wie das knappe magische Mittel, das Morde motiviert, siehe oben), sodass den wenigen damit ausgestatteten Models, ihr ›genetisch bedingter Zustand‹ de facto zum Markenzeichen wird. Die Umwertung des Stigmas zum Markenzeichen ist dann auch ein fixer Bestandteil des Narrativs, mit dem die Karrieren von ›Albino-Models‹ in der Regel beschrieben werden. Die Vorstellung des Models Shaun Ross in einem Mode-Blog ist dafür paradigmatisch:

»You've seen him before. Known as the first albino male model, Ross was the unforgettable face in Lana Del Rey's short film *Tropico*, Beyonce's video *Pretty Hurts*, and Katy Perry's *E.T.* Just one glance and it's impossible not to be enchanted by his peculiar features, which need no explanation. In fact, his look, which used to make him the subject of bullying as a kid, is so intriguing that he's one of the most recognizable male models working today, having been featured in everything from *GQ* to *Vogue*.



Abb. 5: ›World albinism map‹ (Fotografien, Rick Guidotti). Abdruck mit Genehmigung von *positiveexposure.org*

Essentially, Ross grew up turning what was once perceived as his greatest weakness into his biggest strength« (Aquino, 2015).

In der Iteration der überwundenen Stigmatisierung zeigt sich so etwas wie eine Überlappung der ästhetischen durch die aktivistische Rahmung, für die der Verweis auf Stigmatisierungserfahrungen konstitutiv ist. Auch die Models selbst betätigen sich inzwischen als Aktivist:innen. Mit ihren über soziale Medien verbreiteten Kampagnen »In my skin I win« und »Beyond the skin« wollen Shaun Ross beziehungsweise Diandra Forrest Aufklärungsarbeit leisten und gegen die Stigmatisierung von Menschen mit Albinismus mobilisieren. Die Grenze zwischen Modeling und sozialem Aktivismus verläuft dabei recht fließend, denn im Gegensatz zu anderen Prominenten, die »celebrity advocacy« (Brockington, 2014) betreiben, verkörpern Ross und Forrest die ›Sache‹, für die sie sich einsetzen; und zwar gleich in doppelter Weise: Albinismus als genetisch bedingtes Syndrom und dessen erfolgreiche Entstigmatisierung durch Rekodierung als ästhetische Ressource. Auf die Frage einer Mode-Bloggerin, wer von seinem »ungewöhnlichen Erscheinungsbild« mehr profitiere, die Marke, für die er werbe, oder »die Aufmerksamkeit gegenüber Albinismus«, antwortet Ross:

»Ich denke nicht, dass man da haarscharf unterscheiden sollte. Es geht einfach um die Aufmerksamkeit, die mein Erscheinungsbild erweckt. Davon profitieren beide Seiten. [...] ich nutze die Aufmerksamkeit gegenüber meiner Person, um den Menschen zu zeigen, dass eben deutlich mehr dahinter steckt als nur eine Pigmentstörung. Es handelt sich bei Albinismus nicht einfach nur um ein Krankheitsbild. Ich bin unglaublich dankbar, dass sich mir die Möglichkeit bietet, aufmerksam auf meine Andersartigkeit zu machen« (Ross in Schwitalla, 2016).

Ross legt hier eine metonymische Deutung seiner durch Albinismus bedingten »Andersartigkeit« nahe und positioniert sich auf diese Weise als Symbol für alle möglichen Formen sichtbarer Differenz. Das Mainstreaming von Diversity ist inzwischen zum festen Bestandteil seiner Marke als Model geworden. Damit trifft er nicht nur den Zeitgeist, sondern akquiriert als Werbeträger auch neue Kunden. Seit 2016 ist er als »Markenbotschafter« der Männer-Pflege-Marke Axe (beziehungsweise Lynx im anglophonen Raum) unter Vertrag, die sich davon sowohl ein zeitgemäßes Image als auch potentielle Neukunden unter Ross' zahlreichen Social-Media-Followern erhofft (Faull, 2016).

Zu den Paradoxien der ästhetisierenden Rahmung durch die Mode- und Werbewelt gehört es, dass manche Inszenierungen auf Semantiken zurückgreifen, die an die magische Rahmung anknüpfen (bspw. Darstellung als Engel oder Außerirdische), wodurch genau jene Mystifizierung aufgerufen wird, die Aktivisten kritisieren.<sup>15</sup> Ein Rückgriff auf rassifizierende Rahmungen erfolgt indes nur selten, und wenn, dann eher im Modus des ästhetischen Spiels mit Kontrasten, denn als kuriose Inszenierung von »Rassezwittrigkeit«.<sup>16</sup> Tatsächlich transzendiert die ästhetisierende Rahmung »race« insofern als es neben den Afroamerikanern Ross und Forrest auch albinotische Models asiatischer und europäischer Herkunft gibt (zum Beispiel Connie Chiu beziehungsweise Stephen Thompson). Schließlich werden die beiden Varianten ästhetisierender Rahmung bereits transkontinental adaptiert: so kennt die südafrikanische Modewelt mit Refilwe Modiselle, Thando Hopa und Sanele Xaba gleich drei Models mit Albinismus und in Kenia und Tansania

15 Ähnliches lässt sich auch in der Kunstfotografie beobachten, wo Menschen mit Albinismus in jüngerer Vergangenheit als Sujet entdeckt wurden. Dazu zählen die Arbeiten »Albus« von Justin Dingwall (Südafrika 2014–2016), »Albinos« von Gustavo Lacerda (Brasilien 2009–2014) und »Snow White« von Sanne de Wilde (Belgien 2014).

16 In dieser Hinsicht ist ein Vergleich der Editorial-Bildstrecke des Chaos Magazine (Winter 2011/12, Vol. 12, S. 304–317), in der die Models Shaun Ross und Papis Loveday als weiß/schwarzes Paar zu sehen sind, mit den formal ähnlichen historischen Repräsentationsformen von Amanoua Ankrah Kpapo als »Weiße Negerin mit ihrer schwarzen Schwester« instruktiv (vgl. Abb. 3).



werden in aktivistischen Kreisen Schönheitswettbewerbe für Menschen mit Albinismus veranstaltet, die an Guidottis fotografische Rekodierungspraxis erinnern.

## 7. Schluss

Der Vergleich der verschiedenen Rahmungen des ›besonderen Weißseins‹ wirft schließlich die Frage auf, inwieweit überhaupt noch von einer, soll heißen: ein und derselben Humankategorie gesprochen werden kann. Produziert nicht jeder Rahmen seine eigene Menschensorte? Lediglich die eingangs gemachte Setzung einer auch vornominal wahrnehmbaren Besonderheit erlaubt es noch, von *einer* Humankategorie zu sprechen; eine, für die sich heute in erster Linie der Begriff ›Person mit Albinismus‹ durchgesetzt hat, der sich einem Amalgam von aktivistischer und medizinischer Rahmung verdankt.

Legt man den Zeitpunkt ihres historischen Auftretens zugrunde, lassen sich die vorgestellten Rahmungen globalgeschichtlich chronologisch staffeln. Allerdings muss dabei vorerst offenbleiben, ob es auch in Europa eine magische Rahmung *vor* der rassifizierenden gab. In Afrika und vermutlich auch andernorts, wo der visuelle Kontrast zwischen Menschen mit Albinismus und Normalpigmentierten größer als in Mittel- und Nordeuropa ist, ging diese sicherlich der Rassifizierung voraus. Abbildung 6 zeigt ein vereinfachendes Sukzessionsschema. Es veranschlagt ungefähre Entstehungszeitpunkte (soweit bekannt) und skizziert eine historische Abfolge gesellschaftlich dominanter Felder, die sich für Albinismus zuständig machten, sowie die damit lose korrelierenden Rahmungen.

| <i>circa</i> | <i>Rahmungsangebot</i>          | <i>Hypopigmentierung als</i>   | <i>Felder</i>          |
|--------------|---------------------------------|--------------------------------|------------------------|
| --?--        | Magie                           | Materia magica                 | Alltagswelt & Religion |
| 1600         | Naturgeschichte & Anthropologie | Menschenart; Rassezwittrigkeit | Wissenschaft           |
| 1775         | Medizin & Genetik               | Krankheit; genetisches Syndrom | Medizin                |
| 1980         | Sozialer Aktivismus             | Stigma                         | Politik                |
| 2000         | Mode, Werbung, Fotokunst        | Ästhetischer Reiz              | Kunst & Medizin        |

Abb. 6: Schema der fünf Rahmungen des besonderen Weißseins

Diese verschiedenen Rahmungen des besonderen Weißseins treten gegenwärtig parallel auf, sodass die diachrone Abfolge in ein synchrones, situations- und lokalitätsbedingtes Nebeneinander kippt. Daraus resultiert eine Situation, die ich eingangs bereits als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bezeichnet habe. Was für die Gegenwart gilt, lässt sich auch in früheren Epochen beobachten: historisch jüngere Rahmungen verdrängen ältere nicht einfach, sondern existieren parallel zu ihnen. Dabei kann es zu einem Wechsel des dominierenden Feldes kommen. Dies lässt sich gut an der rassifizierenden Rahmung zeigen: während sie im Feld der Wissenschaft nach dem Wechsel vom anthropologischen zum medizinischen Deutungsrahmen bereits ab 1775 passé ist, führt sie in popularisierter Form im Feld der Unterhaltungsindustrie bis heute ein Nachleben. Generell lassen sich drei Arten von Relationen ausmachen, die Rahmungen lokal und historisch miteinander eingehen: jüngere können an historisch ältere (a) anknüpfen, (b) sich mit ihnen amalgamieren oder (c) abgrenzend auf sie reagieren.

- a) Ästhetisierende Rahmungen in der Mode- und Kunstwelt knüpfen an magische und rassifizierende Rahmungen insofern an, als sie Varianten derselben aufrufen, die im Kontext von Jahrmarkt, Freakshow oder Spielfilm popularisiert wurden. Die Inszenierung von albinotischen Models als Engel (magische Rahmung) in der Kunstfotografie ist hierfür paradigmatisch, ebenso wie das bereits erwähnte Editorial, das Shaun Ross mit Papis Loveday als weiß/schwarzes Paar inszeniert (rassifizierende Rahmung). Instrukтив ist in beiden Fällen was die Ästhetisierung im Hinblick auf den ontologischen Zustand des Phänomens leistet: zwar ruft sie die Rassifizierung beziehungsweise Magisierung auf, spielt damit jedoch im Modus des ironischen Verweises (Engelsflügel) beziehungsweise transformiert den in rassifizierender Rahmung Irritation auslösenden Hautfarbenkontrast in ein reizvolles Oberflächenphänomen.
- b) Aktivistische Rahmungen gehen mit der medizinischen vielfache Amalgame ein, oftmals regelrechte Allianzen. Am deutlichsten lässt sich dies in Tansania beobachten, wo Aktivisten die medizinische Rahmung gegen die magische in Stellung bringen, um aus den *zeruze-ru* ›Albinos‹ beziehungsweise PWAs zu machen und um die Hilfsbedürftigkeit der von einem gesundheitlichen Problem Betroffenen zu reklamieren. Wenn eine Selbsthilfeorganisation wie NOAH auf ihren Konferenzen regelmäßig Mediziner zu Workshops einlädt, um ihre Mitglieder über den neuesten Forschungsstand in Sachen Albinismus zu informieren, liegt ebenfalls eine enge Verbindung der beiden Rahmen vor. Der ehemalige Modefotograf Guidotti wiederum verbindet Aktivismus mit Ästhetisierung, ebenso die sogenannten ›Albino-Mo-

dels, die Aufklärungsarbeit in Sachen Albinismus in Form von Social-Media-Kampagnen betreiben.

- c) Die medizinische Rahmung grenzt sich explizit von der rassifizierenden als falsche Rahmung ab, historisch löst sie sie in dem Maße ab, in dem die Medizin die Zuständigkeit für das Phänomen Albinismus von der Anthropologie übernimmt. Bis in die Gegenwart hinein beansprucht sie – ganz im Sinne der Aufklärung und der Durchsetzung der Natur/Kultur-Trennung – eine Art letzte Instanz zu sein, wenn es darum geht, zu bestimmen, was Albinismus ›eigentlich‹ ist. Folgt man älteren ethnologischen Begriffsbestimmungen von Magie als »falsche Wissenschaft« (James Frazer), stellt die magische Rahmung gegenüber der medizinischen sicherlich die größte Zumutung dar. Als solche wird sie von Medizinern und medizinisch argumentierenden Aktivisten bekämpft. Zweifelsohne ist sie auch für Personen mit Albinismus die bedrohlichste Rahmung (dicht gefolgt von der rassifizierenden).

Hier ist nun auch eine Einschränkung gegenüber der sozialräumlich unspezifischen Feststellung zu machen, dass in der Gegenwart alle Rahmen nebeneinander existieren und miteinander in Bezug treten: sie treten je nach Kontinent und Gesellschaft beziehungsweise unter Umständen auch je nach ›chromatischem Milieu‹ (traditional, avantgardistisch etc.) innerhalb einer Gesellschaft mit unterschiedlicher Intensität und Wirkmächtigkeit auf. Die in der Kunstfotografie und der populären Kultur des globalen Nordens hin und wieder aufgerufene magische Rahmung der Porträtierten mag Aktivisten zwar als Aufrufen eines hartnäckigen Stereotyps stören, ernsthaft glaubt jedoch in Europa und Amerika kaum jemand an Verbindungen von Menschen mit Albinismus zu transzendenten Mächten; solche Vorstellungen sind in das Reich des Fiktionalen verbannt, das heißt gleich doppelt gerahmt. Anders dagegen in Afrika, wo ein solcher Vorstellungskomplex bedrohliche alltagsweltliche Konsequenzen für als *materia magica* gerahmte, von Albinismus betroffene Menschen hat. Dementsprechend ist auch der Grad der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in afrikanischen Gesellschaften am höchsten.

Die diachron und synchron variierenden Rahmungen statuen das besondere Weißsein mit unterschiedlichen ontologischen Zuständen aus. Magie rahmt (afrikanische) Prä-Albinos als Wesen, die halb Geist, halb Mensch sind, das heißt potentiell außerhalb des Menschseins. Naturgeschichte und Anthropologie machen aus ihnen (und anderen außer-europäischen Prä-Albinos) Menschen einer besonderen Art, eine noch unbekannte Rasse, bestenfalls ein unentdecktes Volk; in popularisierten Varianten dieser Lesart werden sie zu ›Rassezwittern‹. Die Medizin, die Europäer mit ins Bild holt, macht ›Albinos‹ (jeglicher Herkunft) zu

Kranken; die Genetik zu solchen mit Gendefekt, die sich von Gesunden beziehungsweise genetisch intakten ›Normalen‹ unterscheiden. Der Aktivismus übernimmt zwar die medizinische Rahmung, verschiebt jedoch den Akzent, sodass aus ›Syndromen auf zwei Beinen‹ (Albinos) Menschen mit bestimmten Beeinträchtigungen (PWAs) sowie potentielle Opfer von Stigmatisierung und Mystifizierung werden. Von Mode, Werbung und Kunst werden sie schließlich zu Models gemacht, die aufgrund ihres außergewöhnlichen Äußeren als Blickfänger dienen. Hier lässt sich eine Linie der Rekodierung des Albinismus erkennen, die vom Transzendenten, zum Anomalen, zum Beeinträchtigenden, zum Besonderen verläuft.

Damit verschiebt sich auch der Sitz des Albinismus im Körper: er wandert von innen nach außen, aus der Tiefe an die Oberfläche. So wird der außergewöhnlich weiße Körper von einem Körper, der vollständig mit einer kraftvollen Substanz durchdrungen ist, die noch im kleinsten Teil west (hierin sind sich Magie und Medizin beziehungsweise Genetik auf verblüffende Weise ähnlich, nicht umsonst spielen in beiden Rahmen ›Specimen‹ wie Haare eine prominente Rolle), zu einem Körper mit funktionalen Beeinträchtigungen von Augen und Haut, der ansonsten aber normal funktioniert, zu einem Körper, der sich durch eine ästhetisch reizvolle Besonderheit auszeichnet. In dem Maße, in dem der Albinismus in der *longue durée* in eine Oberflächenerscheinung verwandelt beziehungsweise auf ein Hautkrebsrisiko und ein Sehproblem reduziert wird, kann er entdramatisiert werden und verliert an kultureller Signifikanz. Den vorläufigen Schlusspunkt stellt in dieser Hinsicht die auf YouTube vorgeführte Schminkpraxis einer albinotischen amerikanischen ›weißen‹ Beauty-Bloggerin dar (›HeythereApril‹), mit der der Albinismus an Kurzsichtigkeit und blassen Teint assimiliert und (in doppeltem Sinn) ›zum Verschwinden gebracht‹ wird.

## Literatur

- Aquino, T. (2015): »10 Models Who Are Redefining the Fashion World«. Abgerufen 21. September 2016, von <http://www.complex.com/style/2015/04/10-models-who-are-redefining-the-fashion-world/>
- Ardigó, M., Borroni, G., & Vassallo, C. (2000). A case of oculocutaneous albinism in a Florentine curiosity chamber (Wunderkammer): Between history and ethnology. *Dermatopathology: Practical & Conceptual*, 6(2), 195–198.
- Atgier, P. (1910): »Un nègre blanc. Étude d'albinisme comparé dans la race noire et la race blanche«. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 6(1), 451–455.

- Bastian, A. (1859): *Ein Besuch in San Salvador, der Hauptstadt des Königreichs Congo*. Bremen: H. Strack.
- Bloch, E. (1962): *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenbach, J. F. (1779): *Handbuch der Naturgeschichte*. Göttingen: Dieterich.
- Blumenbach, J. F. (1785): »Medicinische Bemerkungen auf einer Schweizerreise«. *Medicinische Bibliothek*, 2(1), 537–547.
- Brändle, R. (2007): *Nayo Bruce: Geschichte einer afrikanischen Familie in Europa*. Zürich: Chronos-Verlag.
- Brocco, G. (2015): »Labeling albinism: language and discourse surrounding people with albinism in Tanzania«. *Disability & Society*, 30(8), 1143–1157.
- Brockington, D. (2014): *Celebrity Advocacy and International Development*. London; New York: Routledge.
- Bryceson, D. F., Jönsson, J. B. & Sherrington, R. (2010): »Miners' magic: artisanal mining, the albino fetish and murder in Tanzania«. *The Journal of Modern African Studies*, 48(3), 353–382.
- Buzzi, F. (1784): »Dissertazione storico-anatomica sopra una varietà particolare d'uomini bianchi eliofobi«. *Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti*, 5, 81–96.
- Carnegie, C. V. (1996): »The Dundus and the Nation«. *Cultural Anthropology*, 11(4), 470–509.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. L. (1999): »Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony«. *American Ethnologist*, 26(2), 279–303.
- Cortés, H. (2017): *Cartas de relación. Selección*. Barcelona: Lingkua.
- Curran, A. S. (2011): *The anatomy of blackness: Science and slavery in an age of enlightenment*. Baltimore: JHU Press.
- de Oviedo y Valdés, G. F. (1853): *Historia general y natural de las indias, islas y tierra-firme del mar océano* (Bd. 2). Madrid: Real Academia de la Historia.
- Douglas, M. (1986): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik: Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Douglas, M. (2002): *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London; New York: Routledge.
- Ebstein, E. & Günther, H. (1914): »Klinische Beobachtungen über Albinismus«. *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*, 17(2), 357–380.
- Faull, J. (2016): »What model Shaun Ross will bring to Axe's campaign to stop stereotyping men«. Abgerufen 21. September 2016, von <http://www.thedrum.com/news/2016/06/29/what-model-shaun-ross-will-bring-axes-campaign-stop-stereotyping-men>
- Frédéric, J. (1907): »Beiträge zur Frage des Albinismus«. *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*, 10(2), 216–239.

- Garrod, A. E. (1909): *Inborn Errors of Metabolism*. London: Frowde u. Hodder u. Stroughton.
- Goffman, E. (1977): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen* (1. Aufl). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gründer, H. (2003): »Indianer, Afrikaner und Südseebewohner in Europa: Zur Vorgeschichte der Völkerschauen und Kolonialausstellungen«. *Jahrbuch für europäische Überseegeschichte*, 3, 65–88.
- Guidotti, R. (1998): »Redefining Beauty«. *LIFE Magazine* (Juni-Ausgabe), S. 65–69.
- Hacking, I. (1986): »Making Up people«. In: T. C. Heller (Hrsg.), *Reconstructing Individualism* (S. 222–236). Stanford: Stanford University Press.
- Hirschauer, S. (2014): »Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten«. *Zeitschrift für Soziologie*, 43(3), 170–191.
- Huber, J. (2017): »Peter Ash: Fighting for the rights of people with albinism | Berliner Menschenwürde Forum«. Abgerufen 10. Mai 2017, von <http://www.human-dignity-forum.org/2017/03/peter-ash-fighting-for-the-rights-of-people-with-albinism/>
- Hutchinson, T. J. (1858): *Impressions of Western Africa*. London: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts.
- Kutzer, M. (1990): »Kakerlaken: Rasse oder Kranke? Die Diskussion des Albinismus in der Anthropologie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts«. In: G. Mann & F. Dumont (Hrsg.), *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)* (S. 189–220). Stuttgart und New York: Fischer.
- Leguat, F. (1709): *Hn. Francisci Leguat, eines Frantzosen und seiner Gefehrten, Reisen und Wunderliche Begebenheiten nach zweyen unbewohnten Ost-Indischen Insuln: Nebst einer Erzählung der merckwürdigsten Dinge, die sie auf der Insul Mauritii, zu Batavia, an dem Cap der guten-Hoffnung, auf der Insul S. Helena und andern Orthen, worauf sie zukommen, angemercket haben. Alles mit Land-Carten und Figuren versehen*. Frankfurt und Leipzig: Rohrlachs.
- Leonardo y Argensola, B. (1609): *Conquista de las Islas Malucas*. Madrid: Alonso Martin.
- Liceti, F. (1634): *De monstrorum caussis, natura, et differentiis* (Bd. 2). Patavii: Frambotti.
- Linné, C. von (1758): *Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*. Stockholm: Lars Salvi.
- Ludolf, H. (1681): *Historia Aethiopica: sive brevis et succincta description regni Habessinorum, quod vulgo male Presbyteri Iohannis vocatur*. Frankfurt a. M.: Joh. David Zunner.
- Mansfeld, D. (1822): *Über das Wesen der Leukopathie: Oder der Albinismus nebst Beschreibung eines in Braunschweig lebenden Albinos*. Braunschweig: Lucius.



- Martin, P. (1993): *Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner in Bewußtsein und Geschichte der Deutschen*. Hamburg: Junius.
- Mauss, M. (1975): »Die Techniken des Körpers«. In: *Soziologie und Anthropologie* (Bd. 2, S. 197–220), München: Hanser.
- Mazzolini, R. G. (2006): »Albinos, Leucoæthiopes, Dondos, Kakerlakken: sulla storia dell'albinismo dal 1609 al 1812«. In: G. Olmi & G. Papagano (Hrsg.), *La natura e il corpo* (S. 161–204). Florenz: Olschki.
- McCall, J. C. (2002): »Money, and Movies: Watching a Nigerian Popular Video with the Guidance of a Native Doctor«. *Africa Today*, 49(3), 79–94.
- Meltzer, M. (2013): »For Fashion Models, Quirk Is In«. *The New York Times*. Abgerufen von <http://www.nytimes.com/2013/09/05/fashion/for-fashion-models-quirk-is-in.html>
- Ogrizek, M. (1983): »Les albinos, enfants surnaturels des sirens«. *Bulletins d'Ethnomédecine*, 19, 3–49.
- Pasini, E. (2016): A prodigious bodily nature: Debates on albinism 1609–1745. Preprint. Abgerufen von <https://aperto.unito.it/handle/2318/1632037#.WVELIMbqiRt>
- Pearson, K., Nettleship, E. & Usher, C. H. (1911): *A monograph on albinism in man*. London: Dulau and Co.
- Proyat, L.-B. (1777): *Geschichte von Loango, Kakongo und andern Königreichen in Afrika, aus den Nachrichten der Vorsteher der französischen Mission verfertigt*. Weygand.
- Ravenstein, E. G. (1901): *The Strange Adventures of Andrew Battell of Leigh, in Angola and the Adjoining Regions. Reprinted from »Purchas his Pilgrimes*. London: Hakluyt Society.
- Reese, V. (o. J. ): »Beyond the pale: Hollywood's unwritten rules for characters with albinism«. Abgerufen 2. Mai 2017, von <http://www.skinema.com/Evil3Albin1.html>
- Sachs, G. T. L. (1812): *Historia naturalis duorum Leukaethiopum auctoris ipsius et sororis eius descripta*. Sulzbach: Seidel.
- Schühle, J. (2013): *Medicine murder of people with albinism in Tanzania – how casino capitalism creates rumormscapes and occult economies*. CAS Working Papers (2/2013), Berlin.
- Schwitalla, L. (2016): »Albino-Topmodel Shaun Ross: »In Deutschland empfängt man mich weltweit am herzlichsten!««. Abgerufen 21. September 2016, von <https://www.styleranking.de/lifestyle/vip-news/albino-topmodel-und-schauspeler-shaun-ross-im-interview-ueber-seine-kindheit-und-karriere-menschenjagd-in-tansania-sowie-seinen-auftritt-in-lana-del-reys-musikvideo>
- Seiler, B. W. (1833): *Beobachtungen ursprünglicher Bildungsfehler und gänzlichen Mangels der Augen*. Dresden: Walther.
- Siebold, K. K. von (1788): »Von einem Kackerlacken in Würzburg«. *Medicinische Bibliothek*, 3(1), 161–166.

- Soemmerring, S. T. (1801): *Abbildungen des menschlichen Auges*. Frankfurt a. M.: Varrentrapp und Wenner.
- Stapfarn, J. J. (Hrsg.) (1779): *Briefe des Ferdinand Cortes an Kayser Carl den 5ten über die Eroberung von Mexico, nebst einer Einleitung und Anmerkungen* (Bd. 1). Heidelberg: Pfähler.
- Storr, G. (1789): »Über die beiden Savoyischen Kackerlacken«. *Medicinishe Bibliothek*, 3(2), 310–314.
- Telles, B. & de Almeida, M. (1660): *Historia geral de Ethiopia a Alta, ou Preste Joam, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Jesus, composta na mesma Ethiopia, pelo padre Manoel d'Almeyda. Abreviada com nova releycam e methodo pelo Padre Balthazar Tellez*. Coimbra: Manoel Diaz.
- Tsuchiya, T. (1997): »Eugenic Sterilizations in Japan and Recent Demands for an Apology: A Report«. *Ethics and Intellectual Disability*, 3(1), 1–4.
- UTSS. (o. J. ): »Persons with albinisms: A specific and unique people group«. Abgerufen 2. Mai 2017, von <http://www.underthesamesun.com/sites/default/files/Why%20should%20PWA%20be%20considered%20a%20specific%20group.pdf>
- Voltaire (1768): »Erzählung von einem weissen Mohren, der im Jahr 1744 aus Afrika nach Paris gebracht worden«. In: *Des Herrn von Voltaire vermischte Schriften aus dem Französischen übersetzt* (S. 95–100). Frankfurt und Leipzig: Waltherische Buchhandlung.
- Vossius, I. (1666): *Nili et aliorum fluminum origine*. Den Haag: Vlacq.
- Wendl, T. (1991): *Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen* (Hamburg). Lit-Verlag.