

# **Caring for the dead: Finding a common ground in disputes over Museum Collections of human remains**

Phillip L. Walker

Department of Anthropology, University of California, Santa Barbara, USA

**Key words:** Human remains, reburial, repatriation, NAGPRA, Kennewick Man  
Menschliche Überreste, Wiederbestattung, Repatriierung, NAGPRA, Kennewick Man

## Introduction

Anthropologists who study ancient human skeletal remains increasingly face challenges from descendant groups over the ethical underpinnings of their work. Some people see maintaining museum research collections of human skeletal remains as a sacrilegious activity that disturbs the souls of the dead and prevents their progression in the afterlife. Such disputes are especially acrimonious in Israel where ultra-orthodox Jews have strong religious beliefs about the sanctity of the dead (Jakobovits, 1958-1959; Rosner, 1971; Rosner and Bleich, 2000; Watzman, 1996; Watzman, 1993) and in areas of the western hemisphere where the land of indigenous people was taken from them by European colonial powers (Cantwell, 2000; Walker, 2000). The indigenous groups that managed to survive the epidemics and cultural devastation brought by European colonization are now, in some places, beginning to gain economic and political power through their landholdings and special legal status as sovereign nations (Gonzales, 2003).

Many of the political leaders of these newly empowered "Fourth World" nations see museum collections of ancestral remains as symbols of continued colonial oppression and racial discrimination. As Native Alaskan Gordon Pullar describes it, if the young people of his group are allowed to "believe that it was somehow acceptable for the government of the United States to 'own' the bodies of their ancestors, then they would have a very difficult time developing the self-esteem that would permit them to feel equal to all others in this country" (Pullar, 1994). In this political context, museum archaeological and ethnographic collections can be seen as "diplomatic objects" comparable to the autopsy specimens from atomic bomb victims whose repatriation from the United States to Japan served as a vehicle for the negotiation of postwar relationships (Lindee, 1998).

From a religious perspective, these same museum collections of human remains can be seen as having great

spiritual significance. Some indigenous people view the skeletons of their ancestors as personified embodiments of spiritual power. They believe that holding ancestral remains in museums is an abhorrent practice that is tantamount to "slavery;" not only does it interfere with the progression of ancestral spirits in the afterlife but also it brings continuing harm to both the living and the dead (Dongoske, 1996; Dumont, 2002; Echo-Hawk, 1992; Riding In, 1996; Walker, 1984).

The repatriation demands of indigenous groups have elicited a variety of responses from members of the scientific and museum communities. On one extreme there are scientists who see repatriation as a pernicious, culturally regressive manifestation of the "demon haunted world" of religious fundamentalists who are encouraged by politically motivated activists with tenuous connections to the collections they claim (Clark, 1999; Meighan, 1992; Meighan, 1994). They frame the debate in terms of the bitter post-modern conflict between proponents of "science-like views of the world, and those of the various anti- and pseudo-science constituencies arrayed against them" (Clark, 1999). Other academics counter that while the pursuit of substantive knowledge about what happened in the past is a noble cause, it is naïve to believe that such work can somehow be insulated from the political context of the modern societies within which it occurs. Even if one assumes that historical research topics can or should be selected from an apolitical position of scientific purity without reference to the topic's broader social ramifications, there is ample evidence to show that the *results* of such historical studies often are used for political purposes (Arnold, 1990.; Goldstein, 2002; Swedlund and Anderson, 1999; Trigger, 1995).

A counterproductive aspect of this acrimonious debate is the tendency for the stakeholder (political leaders, government bureaucrats, physical anthropologists, archaeologists, museum curators, tribal councils, traditional spiritual leaders, and so on) to resort to divisive

“us versus them,” “right versus wrong” rhetoric that oversimplifies the diversity of views present in the scientific, museum, and indigenous communities. This is unfortunate because, in the United States at least, considerable progress has been made toward finding a common ground that balances scientific concerns with those of indigenous people. Much of this has been accomplished through the attempts of museums and Native American tribes to comply with the legal requirements imposed by the Native American Graves Protection Act (NAGPRA). Although NAGPRA is a flawed piece of legislation that can be criticized from a number of perspectives (Goldman, 1999; Rose et al., 1996; Walker, 1998), it nevertheless has provided an impetus for increased communication between Native Americans and Museums. In several instances, this has opened the door to innovative compromises that address the concerns of both scientific and Native American groups.

European museum have, for the most part, been immune to the repatriation disputes that have consumed so much of the time and money of archaeological museum curators in the United States, Canada, and Australia. This is beginning to change. With the accelerating trend toward globalization of the world’s political and economic systems, demands are rapidly increasing for the repatriation of European collections. A tangible sign of this globalization of repatriation requests is the recent increase in highly publicized international disputes that have occurred over objects of cultural patrimony such as the Elgin Marbles (Brysac, 1999; Hamilakis, 1999; Toner, 2002) and art treasures plundered during World War II (Falconer, 2000; Henry, 2001; Toner, 2002). Human remains are also beginning to be repatriated from European museums. Recent examples of this include the return of the body of Saartje Baartman from the Musée de L’Homme in France to South Africa (Tobias, 2002), the return by a Spanish museum of “el Negro” (the stuffed desiccated body of an African man) to Botswana (Robertson, 1993), and the fascinating case of the recent repatriation of the head of the African chief, Mkwawa, which was taken to Germany as a war trophy in 1898 and whose repatriation to Great Britain was a one of the conditions of the Versailles treaty of 1919 (Baer and Schröter 2001).

### The Working Group on Human Remains

Although serious consideration of requests for repatriation of cultural icons such as the Elgin Marbles seems unlikely in the near future, repatriation requests for human skeletal remains by representatives of Fourth World nations are beginning to be taken seriously by European politicians and museum curators. A significant portent of things to come, at least in Great Britain,

is the formation of the government-sponsored Working Group on Human Remains in Museum Collections (HRWG) and its subsequent report (Palmer et al., 2003; Randerson et al., 2003). The HRWG was established 2001 by the Minister for the Arts to examine the legal status of collections of human remains and to make recommendations concerning the desirability of legislation to facilitate their repatriation. An important event leading to the formation of the HRWG was a meeting between the Prime Minister of Australia, John Howard, and the UK Prime Minister, Tony Blair, in July of 2000. After that meeting these political leaders issued the following statement:

“The Australian and British Governments agree to increase efforts to repatriate human remains to Australian indigenous communities. In doing this, the Governments recognise the special connection that indigenous people have with ancestral remains, particularly where there are living descendants. The Australian Government appreciates the efforts already made by the British Government and institutions in relation to assisting the return of human remains of significance to Australian indigenous communities. We agree that the way ahead in this area is a co-operative approach between our Governments. Our Governments recognise that there is a range of significant issues to be addressed in order to facilitate the repatriation of indigenous human remains. Addressing these issues requires a coordinated long-term approach by Governments involving indigenous communities and collecting institutions. Consultation will be undertaken with indigenous organisations as part of developing any new cooperative arrangements. We endorse the repatriation of indigenous human remains wherever possible and appropriate from both public and private collections. We note that several British institutions have already negotiated agreements with indigenous communities for the release of significant remains. In particular, Edinburgh University, following extensive consultation with the Australian Government and indigenous organisations, has recently completed repatriation requests of a large collection of remains.

Our Governments look forward to continuing to address this issue in a cooperative and constructive spirit” (Palmer et al., 2003).

Although there was dissent among its members (Chalmers, 2003), the majority of Working Group members advocated changing the laws governing museum collections to facilitate the deaccession of human remains to “genealogical and cultural descendants and affiliates.” They also recommend the creation of an elaborate bureaucratic structure that includes national and local advisory panels charged with supervising the curation and repatriation of skeletal collections and the creation of a

separate licensing authority with the power to “withhold or withdraw licences from institutions which cannot adduce evidence to show that long-term research value or other benefit can reasonably be expected to be gained from the retention of human remains by those institutions” (Palmer et al., 2003).

The idea of “consent,” a concept borrowed from the world of medical ethics and human-subjects research protocols, is the centerpiece of the Working Group’s proposed solution to the issues surrounding the repatriation of human remains in British archaeological collections. In draft legal language the HRWG recommends that no “institution shall retain human remains where it knows or has compelling reason to believe... that the remains were obtained without the consent of the deceased person or that person’s close family” or “those who have within the deceased person’s own religion or culture a status or responsibility comparable to that of close family or direct genealogical descendants” (Palmer et al., 2003). Where there is no evidence for the existence of such close family or individuals of similar cultural status, the museum is obliged to “exercise its best endeavours to consult other appropriately concerned parties whose concerns are known to the institution, and shall take full account of their wishes and concerns, before making any decision regarding the retention or treatment of the remains” (Palmer et al., 2003).

Several aspects of the Working Group’s recommendations appear extremely problematic to anyone familiar with the implementation of the Native American Graves Protection and Repatriation Act in the United States. At the heart of both NAGPA and the proposed British legislation is the crucial issue of creating a legal framework for establishing a relationship between living people and the dead. The nature and strength of this relationship between the living and the dead is what gives moral force to repatriation requests (Walker, 2000).

The HRWG recommendations seem premised on the naïve assumption that deciding which modern groups are the appropriate claimants for skeletal collections will be a fairly straightforward process. The Working Group does allude to the “delicate questions of *who* is an appropriately interested person or group and *whose* consent must be given” and the possibility that such matters might be resolved based on “advice of an independent committee of experts, versed in belief systems and having no interest in the outcome” (Palmer et al., 2003). Other than that, they provide museums with little or no guidance concerning how they should decide the validity of claims made by people asserting the status of “genealogical and cultural descendants and affiliates.”

## NAGPRA’s Terms

In NAGPRA, the problem of determining which living individuals or groups have the standing to make claims on ancestral remains is dealt with through the legal definitions “lineal descendant,” “Indian tribe,” “Native Hawaiian organization,” and “cultural affiliation.” Lineal descendants have the authority to claim remains identified as those of their direct ancestors. In the absence of known lineal descendants, Indian tribes and Native Hawaiian organizations have the authority to claim museum collections of human skeletal remains to which they are culturally affiliated. The following are the legal definitions of NAGPRA’s key terms:

*Lineal Descendant:* An individual tracing his or her ancestry directly and without interruption by means of the traditional kinship system of the appropriate Indian tribe or Native Hawaiian organization or by the common law system of descentance [sic] to a known Native American individual whose remains, funerary objects, or sacred objects are being claimed under these regulations. [43 CFR 10.2 (b)(1)]

*Indian Tribe:* Any tribe, band, nation, or other organized group or community of Indians, including any Alaska Native village (as defined in, or established pursuant to, the Alaska Native Claims Settlement Act), which is recognized as eligible for the special programs and services provided by the United States to Indians because of their status as Indians. [25 USC 3001 (7)]

*Native Hawaiian Organization:* Any organization which serves and represents the interests of Native Hawaiians, has as a primary and stated purpose the provision of services to Native Hawaiians, and has expertise in Native Hawaiian affairs, and shall include the Office of Hawaiian Affairs and Hui Malama I Na Kupuna O Hawai’i Nei. [25 USC 3001 (11)]

*Cultural Affiliation:* A relationship of shared group identity which can be reasonably traced historically or prehistorically between a present day Indian tribe or Native Hawaiian organization and an identifiable earlier group. [25 USC 3001 (2)]

These definitions provide a legal framework for determining the standing of individuals and groups that, although deficient in a number of respects from a practical standpoint, is far more precise than the vague, undefined concept of “genealogical and cultural descendants and affiliates” proposed by the Working Group. These NAGPRA definitions wisely circumvent the Working Group’s problematic focus on the primacy of determining that museum collections were obtained with the consent of a biological or cultural descendant group when, by their very nature, archaeological collec-

tions are often derived from groups of people who lived in the distant past. As a result, the connection between such individuals and living people is often so attenuated that no living descendant or group of descendants is in the position of either being able to grant consent or to assert exclusive moral authority over their control.

The Working Group seems to have had some awareness of this issue when they decided to exclude “human fossils and sub-fossils” from its consideration of human remains (Palmer et al., 2003). However, they failed to provide any specific guidance concerning how “human fossils and sub-fossils” are to be defined. In the litigious world of repatriation, the specifics of how such terms are defined often become a source of heated legal disputes. For example, the conventional technical definition of “sub-fossil” could arguably be used to remove some comparatively recent Australian material from consideration for repatriation when, based on the tenor of the rest of the Working Group’s report, it seems clear that this was not the outcome that they had in mind.

In part because of the way in which it carefully balances Native American interests with those of the scientific community and the broader public, NAGPRA has in many respects been a success (Lomawaima et al., 2000). It has fostered communication between physical anthropologists, museum curators, and the members of descendant groups (Dongoske, 1996). It has empowered individuals, tribes, and Native Hawaiian groups with the authority to retrieve sacred ceremonial objects (objects needed for ongoing religious practices) and objects of cultural patrimony (inalienable, community owned objects with an ongoing cultural importance that is central to a group) and has also allowed the return of unethically obtained human remains to living descendants and culturally affiliated tribes (Ferguson et al., 1996; Thomas, 2000).

The passage of NAGPRA resulted from intensive negotiations among representatives of several different affected groups including members of the museum, scientific, and Native American communities (Walker, 1998). Creating a law that people with so many divergent goals could support required definitions of key terms such as “tribe” and “cultural affiliation” that were somewhat ambiguous. This allowed each group of stakeholders to interpret them in slightly different ways. These legal ambiguities that made NAGPRA’s passage possible have been a source of problems for people charged with implementing the law. For example, the NAGPRA review committee (an advisory panel mandated by the law that I sat on for five years) struggled for years with the implications of NAGPRA’s definition of a tribe. In NAGPRA, a tribe is defined as a group “recognized as eligible for the special programs and services provided by the United States to Indians because of their status as Indians.” The meaning of this

clause is a critical issue since it is impossible for groups that do not meet the statutory requirements of a “tribe” to be “culturally affiliated” with and, thus, claim for repatriation ancestral remains. The committee attempted to find a way to allow repatriations to occur to groups that, from an anthropological perspective, were clearly tribal entities but for various reasons (e.g. “termination” by the government, refusal of tribal members to accept federal recognition, and so on), do not appear on the Bureau of Indian Affairs (BIA) list the U.S. government maintains of federally recognized tribes. It eventually became clear that for both legal and political reasons access to NAGPRA would be strictly limited to groups on the BIA list. Native Americans from BIA-recognized tribes (Day, 1996; Longhorn, 1997) and the Department of Interior both adamantly opposed expanding the definition of tribe to encompass groups that have not gone through the arduous legal process required to obtain the economic and political entitlements associated with official federal tribal recognition.

An even more contentious issue that is still the center of a bitter legal dispute (Calvo, 2002) concerns the definition of “cultural affiliation,” a concept that currently is being interpreted in very disparate ways by different governmental agencies, museums, and tribes (Walker, 1998). In NAGPRA, cultural affiliation is defined as “a relationship of shared group identity” that can reasonably be traced between a modern tribe and an earlier group. At one extreme, some people argue that this limits tribes to claiming the remains of recent tribal members. At the other, some people believe that a relationship of shared group identity exists between all modern Native Americans and extremely ancient remains such as those of the first people to colonize the New World. Such divergent views about the applicability of NAGPRA can coexist because, by definition, cultural affiliation in NAGPRA needs to be determined based on the evaluation of a broad spectrum of very different types of evidence including “geographic, kinship, biological, archeological, linguistic, folklore, oral tradition, historic or other information or expert opinion.” Adding to the confusion is the fact that the law gives absolutely no guidance on how these different types of evidence are to be ranked or weighted in the decision-making process.

Although this lack of precision in the definition of one of NAGPRA’s key terms probably facilitated the law’s passage, it often puts people charged with enforcing it in untenable situations. For example, during my tenure on the NAGPRA review committee, my colleagues and I were placed in the unpleasant position of having to weigh “spirituality” evidence from a Native Hawaiian relating to communications his wife received from the bones in question (Halealoha Ayau, 1993) against the almost complete absence of any substantive scientific

evidence concerning the disputed cultural affiliation of these human remains. Dilemmas such as this will be difficult to avoid in any legislative attempt to provide objective criteria for determining something as subjective and culturally nuanced as the strength of the connection we feel between ourselves and the remains of our ancestors.

### The Kennewick Case

The difficulties inherent in legislative solutions to repatriation issues such as NAGPRA and the HRWG proposal are brought into sharp focus by controversy that has developed over the disposition of the 9,300-year-old Kennewick skeleton (Chatters, 2000; Hastings and Sampson, 1997; Lemonick, 1996; Morell, 1998; Petit, 1998; Preston, 1997; Slayman, 1997). The Kennewick skeleton, which is referred to as the "Ancient One" by some Native Americans, was discovered in 1996 after having eroded out of the banks of the Columbia River in the state of Washington. Initially, based on a cursory examination of cranial morphology, it was believed that the remains might possibly belong to an early European settler of the area. However, it soon became clear from a stone projectile point embedded in the man's hip and radiocarbon dates that these were very ancient remains of a person who did not closely resemble the modern Native Americans currently living in the area of the find (Chatters, 2000; Johansen, 1999). Under the provisions of NAGPRA, the remains were soon claimed from the Army Corp of Engineers (the government agency responsible for their disposition that had impounded them) by a coalition of local federally recognized tribes (Confederated Tribes of the Colville Reservation, Confederated Tribes of the Umatilla Reservation, Confederated Tribes and Bands of the Yakama Indian Nation of the Yakama Reservation, the Nez Perce Tribe of Idaho) and a non-federally recognized Indian group (the Wanapum Band). The Corp of Engineers decided to honor this request and two weeks after the skeleton's discovery announced its intention to repatriate the remains to the Native American coalition for reburial.

These plans were soon halted by lawsuits by eight scientists claiming rights to study them under a different law, the Archaeological Resources Protection Act, whose purpose is to protect archaeological discoveries and allow them to be studied for the benefit of all Americans. Shortly afterwards, the Asatru Folk Assembly, a Eurocentric pagan group whose stated mission is "to call the sons and daughters of Europe back to their native spirituality" filed their own lawsuit, with the goal of gaining the right to determine if the Kennewick skeleton belonged to one of their ancestors. They argued that "it's not an accident that he came to us at this time

and place... Our job is to listen to (the bones) and hear what they have to say" (Lee, 1997). A few years later, a third claim was filed by a man known as Paramount Chieftain Faumuina who argued that the remains were those of a relative of the ancient rulers of Polynesia and that his Samoan ancestry makes him Kennewick Man's next of kin (Lee, 2001).

After a series of government-funded studies, which in 2002 were estimated to have cost tax payers between 1 and 3 million dollars (Schneider, 2002), the Secretary of the Department of Interior, Bruce Babbitt (Babbitt, 2000), issued a letter concluding that the totality of the evidence was sufficient to determine that the Kennewick remains are culturally affiliated with the coalition of present-day Indian tribe claimants. The scientists who brought the original lawsuit appealed this decision and after 14 months of weighing the more than 22,000 pages of documentation generated by the litigation, U.S. Magistrate John Jelderks announced a scathing decision repudiating Babbitt's repatriation decision that affirmed the right of the scientists to study the Kennewick skeleton.

In effect, Jelderks determined that for some reason the Secretary of the Interior had decided *a priori* to give the Native American plaintiffs the Kennewick remains in dereliction of his legal responsibility to consider the matter fairly. Speaking to this point the judge wrote that "the Secretary's finding that the Tribal Claimants have satisfied the cultural affiliation requirement of [NAGPRA] is arbitrary and capricious, and must be set aside." Finally he concluded that the available evidence does "not support a finding that Kennewick Man is related to any particular identifiable group or culture, and the culture to which he belonged may have died out thousands of years ago." He also ruled the Secretary's decision to repatriate the remains to a coalition of federally recognized Indian tribes and one federally unrecognized group "contradicts the plain language of the statute, which identifies the appropriate recipient in the singular as 'the Indian tribe... which has the closest cultural affiliation.'" The Department of Interior has appealed Judge Jelderks's decision and the tribes involved have also expressed their intention to appeal the decision all the way to the U.S. Supreme Court.

The Kennewick Man saga underscores the problems that arise when laws are written that force anthropologists and government bureaucrats to use nineteenth century concepts of race and ethnicity to identify the ancient antecedents of modern identity-conscious social groups. From the perspective of a modern anthropologist, NAGPRA's definition of "cultural affiliation," which includes a laundry list of both cultural and biological variables, is inherently flawed. Disarticulating the racist conflation of biology and culture is one of the

great anthropological achievements. As anthropologists, we also know that cultural identity is a subjective, socially contingent variable. In NAGPRA, on the other hand, it is binary: modern tribes either are or are not culturally affiliated with an earlier group.

### Finding a Common Ground

Given the diversity of views concerning the treatment of human remains, how can we find a common ground that balances the spiritual value ancestral remains have for living people and the scientific value studies of ancient human remains have for understanding our common heritage? That close family members should be empowered to control the disposition of the remains of the dead is a principle that most people would ascribe to (Larsen and Walker, 2004; Walker, 2000). This ethical position seems to be nearly a cultural universal; only in exceptional circumstances, such as the special dispositions some cultures have for the bodies of criminals and social outcasts, and the rights coroners are given over bodies for legal purposes, is the authority of family members over the remains of relatives violated. On the other hand, there also is substantial agreement world-wide that that studies of ancient human remains can teach us important lessons about the history of our species. This position is embraced by governments throughout the world who support historical research and encourage the conservation and preservation of archaeological sites and museum collections (Knudson, 1986).

In some cultural contexts, such as areas of Europe where one group has a long history of occupying the same region, accommodating these potentially conflicting ethical principals of descendant rights and the importance of historical research is comparatively simple from a political perspective. In others, such as those I have described in which colonial powers have had a history of political and economic dominance over marginalized indigenous people, developing compromises that balance descendant rights against the right to gain substantive information about the history of our species

is much more difficult. It is nevertheless a goal well worth seeking.

Laws such as NAGPRA and the one proposed by the HRWG are dramatically transforming the political landscape within which bioarchaeological studies of indigenous people are conducted. As Anne-Marie Cantwell describes it: "The past is no longer an academic country with archaeologists as its primary citizens. It is now a country with very fluid borders with a very diverse involved citizenry, many with compelling and legitimate claims to the past. Further, it is imperative that the 'we' in archaeology include more and more of the descendants of 'those' studied. But we still have much to do in training and encouraging indigenous scholars" (Cantwell, 2000).

One positive aspect of such laws is that, by empowering indigenous people and bringing them into the decision-making process, they are breaking down barriers to communication and making it more difficult for either side to support the idea of "us versus them" (Goldstein, 2000). This opens up the possibility of developing mutually beneficial relationships in which gaining information about our shared past and respect for the dead are not mutually exclusive alternatives.

There are a number of examples of cooperative relationships that have been forged between scholars and indigenous people that serve show how mutually beneficial alternatives to the reburial of museum collections can be forged (Cantwell, 2000; Thomas, 2000; Walker, 2000). At my own university, for example, we have had a longstanding agreement in ancestral tribal remains are cared for in an underground ossuary facility. This arrangement provides security for ancestral remains that would be unavailable in an unguarded reburial area, and also makes possible research that will allow future generations to gain a deeper understanding of the history and accomplishments of the tribe. Such studies, when done in consultation with indigenous scholars and tribal leaders, can enrich the interpretive perspective of everyone involved.

# **Fürsorge für die Toten:**

## **Das Finden einer gemeinsamen Basis im Disput über museale Sammlungen von menschlichen Skelettfunden**

### Einleitung

Antropologen, welche archäologische menschliche Skelettfunde untersuchen, sehen sich zunehmend mit einer Herausforderung durch die Gruppen der Nachfahren bezüglich der ethischen Untermauerung ihrer Arbeit konfrontiert. Einige Völker empfinden das Betreiben musealer Forschungssammlungen von menschlichen Skelettfunden als Sakrileg, welches die Seelen der Verstorbenen stört und deren Übergang in die Nachwelt verhindert. Erbitterte Diskussionen werden insbesondere in Israel geführt, wo ultraorthodoxe Juden sehr strenggläubig in Bezug auf das Totenheil sind (Jakobovits, 1958-1959; Rosner, 1971; Rosner und Bleich, 2000; Watzman, 1993, 1996), sowie in Regionen der westlichen Hemisphäre, wo der autochthonen Bevölkerung das Land durch die europäischen Kolonialmächte genommen wurde (Cantwell, 2000; Walker, 2000). Jene autochthonen Gruppen, welche es geschafft haben, Epidemien und kulturelle Verwüstungen infolge der europäischen Kolonisation zu überleben, gewinnen jetzt aufgrund ihres Grundbesitzes und ihres speziellen Rechtsstatus als souveräne Nationen mancherorts wieder an ökonomischer und politischer Kraft (Gonzales, 2003).

Viele politische Führer dieser neu erstarkten „Vierte-Welt“-Länder sehen in musealen Sammlungen von körperlichen Relikten der Vorfahren ein Symbol andauernder kolonialer Unterdrückung und Rassendiskriminierung. Wie es der aus Alaska gebürtige Gordon Pullar formuliert: Wenn es den jungen Menschen seiner Gruppe eingeräumt wird, „zu glauben, dass es für die US-Regierung irgendwie akzeptabel sei, die Körper ihrer Vorfahren zu „besitzen“, dann würden sie es sehr schwer haben, ein Selbstwertgefühl zu entwickeln, welches es ihnen erlauben würde, sich allen anderen Menschen in diesem Land gleichwertig zu fühlen“ (Pullar, 1994). In diesem politischen Kontext können museale, archäologische und ethnografische Sammlungen als „diplomatische Objekte“ aufgefasst werden, vergleichbar den Autopsiefällen von Atombombenopfern, deren Rückführung aus den USA nach Japan als Vehikel für die Verhandlungen über die Nachkriegsbeziehungen diente (Lindee, 1998).

Von einer religiösen Perspektive aus sind diese selben musealen Sammlungen von menschlichen Überresten von großer spiritueller Signifikanz. Manche autochthone Bevölkerungen sehen die Skelette ihrer Vorfahren als personifizierte Verkörperung von spiritueller Macht. Sie halten das Aufbewahren von körperlichen Relikten ihrer

Vorfahren in Museen für eine horrende Praxis, welche gleichbedeutend wäre mit der „Sklaverei“: behindert sie doch nicht nur den Übergang der Geister der Vorfahren ins Jenseits, sondern verursacht sie darüber hinaus fortgesetzten Schaden sowohl für die Lebenden als auch für die Toten (Dongoske, 1996; Dumont, 2002; Echo-Hawk, 1992; Rinding In, 1996; Walker, 1984).

Das Bestreben autochthoner Bevölkerungen nach Repatriierung dieser Relikte hat eine Vielzahl von Reaktionen der Mitglieder von wissenschaftlichen und Museumsgesellschaften hervorgerufen. Eine extreme Haltung wird von solchen Wissenschaftlern vertreten, welche eine Repatriierung als verderbliche, kulturell regressive Manifestation der „von Dämonen heimgesuchten Welt“ religiöser Fundamentalisten ansehen, welche durch politisch motivierte Aktivisten ermutigt werden, die eher schwache Beziehungen zu den Sammlungen haben, welche sie für sich beanspruchen (Clark, 1999; Meighan, 1992, 1994). Sie stellen die Debatte in den Rahmen des bitteren postmodernen Konfliktes zwischen den Befürwortern von „wissenschaftlichen Weltbildern und solchen von diversen anti- und pseudowissenschaftlichen Kreisen, welche sich dagegen stellen“ (Clark, 1999). Andere Akademiker halten dagegen, dass – obgleich die Suche nach substantieller Erkenntnis darüber, was in der Vergangenheit geschehen ist, eine ehrenwerte Angelegenheit sei – es naiv wäre, zu glauben, eine derartige Arbeit könne in irgendeiner Weise von dem politischen Kontext jener modernen Gesellschaften isoliert betrachtet werden, innerhalb derer sie geschieht. Selbst unter der Annahme, dass historische wissenschaftliche Fragestellungen aus einer unpolitischen Position wissenschaftlicher Reinheit formuliert werden könnten oder sollten, ohne Bezugnahme auf die breiteren sozialen Auswirkungen dieser Fragestellungen, existieren doch reichliche Beispiele, welche zeigen, dass die *Ergebnisse* historischer Untersuchungen häufig für politische Zwecke genutzt werden (Arnold, 1990; Goldstein, 2002; Swedlung und Anderson, 1999; Trigger, 1995).

Ein kontraproduktiver Aspekt dieser zugespitzten, erbittert geführten Debatte ist die Tendenz der Interessenvertreter (politische Führungskräfte, Regierungsbürokraten, Anthropologen, Archäologen, Museumskuratoren, Stammesräte, traditionelle spirituelle Führer usw.), sich in eine polarisierende „wir gegen die Anderen“- „richtig oder falsch“-Rhetorik zu flüchten, welche die Diversität der vorhandenen Standpunkte in den wissenschaftlichen, musealen und autochthonen Gemeinschaften allzu sehr

vereinfacht. Dies ist sehr unglücklich, da es – zumindest in den Vereinigten Staaten – ansehnliche Fortschritte in Bezug auf eine gemeinsame Grundlage gegeben hat, welche die wissenschaftlichen Belange und solche der autochthonen Bevölkerungen ausgleichen. Vieles davon konnte durch die Versuche von Museen und autochthonen amerikanischen Stämmen herbeigeführt werden, sich den rechtlichen Bedingungen zu fügen, welche durch das Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA) auferlegt wurden. Obgleich NAGPRA ein fehlerbehaftetes Stück Gesetzgebung ist, welches aus einer Reihe von Perspektiven kritisiert werden kann (Goldman, 1999; Rose et al. 1996; Walker 1998), hat es immerhin den Anstoß für eine zunehmende Kommunikation zwischen amerikanischen Indianern und Museen gegeben. In vielen Fällen wurde die Tür zu innovativen Kompromissen aufgestoßen, welche sowohl die Belange der Wissenschaften als auch der autochthonen Bevölkerung berücksichtigen.

Europäische Museen waren gegenüber diesen Repatriierungsdiskussionen, welche den archäologischen Museumskuratoren in den USA, Kanada und Australien so viel Zeit und Geld gekostet haben, zumeist immun. Dies beginnt sich zu ändern. Mit dem sich beschleunigenden Trend der Globalisierung der politischen und wirtschaftlichen Systeme der Welt steigen die Forderungen nach einer Repatriierung europäischer Sammlungen ebenso rasch. Ein handfestes Zeichen für diese Globalisierung von Repatriierungsforderungen ist die jüngste Zunahme hochöffentlicher Debatten über Objekte des Kulturbesitzes, wie zum Beispiel die Marmorskulpturen der Akropolis (Elgin Marbles) (Bryson, 1999; Hamilakis, 1999; Toner, 2002), und die während des zweiten Weltkrieges geraubten Kunstschatze (Falconer, 2000; Henry, 2001; Jeltsch, 1999; Toner, 2002). Auch menschliche Relikte beginnen aus europäischen Museen rückgeführt zu werden. Jüngere Beispiele sind etwa die Rückführung des Körpers von Saartje Baartman aus dem Musée de L'Homme von Frankreich nach Südafrika (Tobias, 2002), die Rückgabe des „el Negro“ (des ausgestopften und getrockneten Körper eines afrikanischen Mannes) durch ein spanisches Museum nach Botswana (Robertson, 1993), und der faszinierende Fall einer unlängst erfolgten Repatriierung des Kopfes eines afrikanischen Häuptlings, Mkwawa, welcher im Jahre 1898 als Kriegstrophäe nach Deutschland verbracht wurde, und dessen Rückführung nach Großbritannien eine der Bedingungen des Versailler Vertrages von 1919 gewesen war (Baer and Schröter 2001).

### Die “Working Group on Human Remains”

Obgleich ernsthafte Überlegungen bezüglich Anfragen nach Rückführung von Kulturikonen wie der Elgin

Marbles in der nahen Zukunft eher unwahrscheinlich sein dürften, werden die Repatriierungsanfragen für menschliche Skelette durch die Repräsentanten der Vierte-Welt-Nationen von europäischen Politikern und Museumskuratoren zunehmend ernst genommen. Zumindest in Großbritannien lässt die Bildung der von der Regierung gesponserten „Working Group on Human Remains in Museum Collections“ (HRWG) und deren nachfolgender Bericht (Palmer et al., 2003; Randerson et al., 2003) erahnen, was zu erwarten ist. Die HRWG wurde im Jahre 2001 durch den Minister für Kunst etabliert um den rechtlichen Status der Sammlungen menschlicher Überreste zu untersuchen, und um Empfehlungen für den Wunsch nach einer Gesetzgebung zur Erleichterung der Repatriierung zu unterbreiten. Ein wichtiger Anlass, welcher zu der Bildung der HRWG führe, war ein Treffen des australischen Premierministers John Howard mit dem britischen Premierminister Tony Blair im Juli 2000. Nach diesem Treffen veröffentlichten diese politischen Führungskräfte nachstehendes Statement:

“The Australian and British Governments agree to increase efforts to repatriate human remains to Australian indigenous communities. In doing this, the Governments recognise the special connection that indigenous people have with ancestral remains, particularly where there are living descendants. The Australian Government appreciates the efforts already made by the British Government and institutions in relation to assisting the return of human remains of significance to Australian indigenous communities. We agree that the way ahead in this area is a co-operative approach between our Governments. Our Governments recognise that there is a range of significant issues to be addressed in order to facilitate the repatriation of indigenous human remains. Addressing these issues requires a coordinated long-term approach by Governments involving indigenous communities and collecting institutions. Consultation will be undertaken with indigenous organisations as part of developing any new cooperative arrangements.

We endorse the repatriation of indigenous human remains wherever possible and appropriate from both public and private collections. We note that several British institutions have already negotiated agreements with indigenous communities for the release of significant remains. In particular, Edinburgh University, following extensive consultation with the Australian Government and indigenous organisations, has recently completed repatriation requests of a large collection of remains.

Our Governments look forward to continuing to address this issue in a cooperative and constructive spirit” (Palmer et al., 2003).

Obgleich es Dissens unter ihren Mitgliedern gab (Chalmers, 2003), sprach sich die Mehrheit der Arbeitsgrup-



penmitglieder für eine Gesetzesänderung die musealen Sammlungen betreffend aus, um die Rückführung der menschlichen Überreste an „genealogische oder kulturelle Nachkommen und angegliederte Gruppen“ zu erleichtern. Sie empfahlen ferner die Schaffung einer elaborierten bürokratischen Struktur einschließlich nationaler und lokaler Beratergremien, welche für die Überwachung der Betreuung und Rückführung von Skelettsammlungen verantwortlich sind, sowie die Schaffung einer separaten Behörde zur Lizenzierung mit der Befugnis, „Lizenzen von Institutionen zurückzuhalten oder zurückzuziehen, welche keine Belege für den langfristigen Forschungserfolg oder einen Beweis für den zu erwartenden Nutzen aus der Zurückbehaltung der menschlichen Überreste erbringen können“ (Palmer et al., 2003).

Die Idee der „Einvernehmlichkeit“, eines Konzeptes, welches der medizinischen Ethik und der Anleitungen zur Forschung am Menschen entlehnt ist, stellt das Kernstück der durch die Arbeitsgruppe vorgeschlagenen Lösung von Problemen um die Repatriierung menschlicher Überreste in britischen archäologischen Sammlungen dar. In dem Entwurf für die Rechtsprechung empfiehlt die HRWG, dass keine „Institution menschliche Überreste zurückbehalten soll, von denen sie weiß oder einschlägige Gründe für die Annahme hat ... dass diese Relikte ohne die Einwilligung der verstorbenen Person oder derer naher Verwandtschaft beschafft wurden“ oder „jenen, welche innerhalb der Religionsgruppe oder Kultur der verstorbenen Person einen Status beziehungsweise eine Verantwortlichkeit innehaben, welche jener der nächsten Familienmitglieder oder direkter genealogischer Nachfahren vergleichbar ist“ (Palmer et al., 2003). Für den Fall, dass es keinen Anhaltspunkt für die Existenz einer solchen nahen Verwandtschaft oder von Individuen gleichen kulturellen Status gibt, sind die Museen verpflichtet „alle Anstrengungen zu unternehmen, andere angemessene Parteien zu konsultieren, deren Anliegen den Institutionen bekannt sind und deren Wünschen und Anliegen in vollem Umfang Rechnung zu tragen, bevor eine Entscheidung bezüglich des Behaltens oder der Behandlung der Relikte getroffen wird“ (Palmer et al., 2003).

Einige Aspekte dieser Empfehlungen der Arbeitsgruppe erscheinen jedem, der Erfahrung im Umgang mit dem „Native American Graves Protection and Repatriation Act“ der Vereinigten Staaten hat, extrem problematisch. Der zentrale Punkt sowohl von NAGPRA als auch in dem britischen Gesetzesentwurf ist der kritische Aspekt des Schaffens eines legalen Rahmens für die Etablierung eines Bezuges zwischen Lebenden und Verstorbenen. Die Art und Weise, und Stärke dieser Beziehungen zwischen Lebenden und Toten bildet den moralischen Zwang für die Rückführungsgesuche (Walker, 2000).

Die Empfehlungen der HRWG scheinen sich auf die naive Annahme zu stützen, dass die Entscheidung darüber, welche rezenten Gruppen die angemessenen Antragsteller für Skelettsammlungen sind, ein einfacher Prozess sei. Die Arbeitsgruppe spielt zwar auf die „schwierige Frage danach, *wer* die angemessene Person oder Gruppe sei, und *wessen* Einverständnis eingeholt werden muss“ an, und dass möglicherweise diese Angelegenheit nur basierend auf den „Empfehlungen von unabhängigen Gremien oder Experten, welche in Glaubensfragen versiert sind und keine persönlichen Interessen am Ergebnis haben“ gelöst werden kann (Palmer et al., 2003). Von diesen abgesehen, geben die Empfehlungen den Museen wenige oder gar keine Richtlinien dahingehend, wie über die Berechtigung der Forderung solcher Gruppen entschieden werden soll, welche den Status der „genealogischen und kulturellen Nachfahren und angeschlossenen Gruppen“ für sich beanspruchen.

### NAGPRA's Begriffsbestimmungen

Die Begriffsbestimmung darüber, welche lebenden Individuen oder Gruppen das Recht haben, die körperlichen Überreste ihrer Ahnen für sich zu beanspruchen, löst NAGPRA durch Rechtsdefinitionen wie „direkte Nachfahren“, „Stammeszugehörigkeit“, „Organisation eingeborener Hawaiianer“, und „kultureller Bezug“. Direkte Nachfahren können Überreste zurückfordern, sofern diese als Relikte der direkten Vorfahren identifiziert werden können. Fehlen solche direkten Nachfahren, haben indianische Stämme und die Ureinwohner Hawaiis das Recht, museale Sammlungen von Skelettfunden für sich zu beanspruchen, zu denen sie kulturelle Bezüge herstellen können. Im Folgenden sind die Rechtsdefinitionen von NAGPRAs Schlüsselbegriffen aufgeführt:

*Direkter Nachfahre:* Ein Individuum, welches ihre oder seine Herkunft unmittelbar und ohne Unterbrechung aufgrund traditionaler Verwandtschaftsbeziehungen des entsprechenden indianischen Stammes oder entsprechender Organisation Hawaiischer Ureinwohner, oder aufgrund des allgemeinen Erbrechts [sic] auf ein bekanntes autochthones amerikanisches Individuum zurückführen kann, dessen Überreste, Begräbnisgüter oder geheiligte Dinge unter diese Vorschrift fallen. [43 CFR 10.2 (b)(1)]

*Indianischer Stamm:* Jeder Stamm, Gruppierung, Nation oder organisierte Gruppe von Indianern einschließlich jedes Alaska Native Village (definiert gemäß dem Alaska Native Claims Settlement Act), welcher als geeignet für die speziellen Programme und Leistungen der Vereinigten Staaten aufgrund ihres Status als Indianer anerkannt ist. [25 USC 3001 (7)]

*Organisation der Ureinwohner Hawaiis:* Jede Organisation, welche die Interessen der Ureinwohner Hawaiis vertritt oder ihnen dient, welche nachweislich die Erbringung von Dienstleistungen für eingeborene Hawaiianer zum primären Zweck hat, und welche in Hawaiianischen Belangen erfahren ist, und soll das Office of Hawaiian Affairs sowie Hui Malama I Na Kupuna O Hawai'i Nei einschließen. [25 USC 3001 (11)]

*Kultureller Bezug:* Eine auf gemeinsamer Gruppenidentität beruhende Beziehung, welche historisch oder prähistorisch in angemessener Weise zwischen einem heutigen Indianerstamm oder einer Organisation eingeborener Hawaiianer und einer identifizierbaren früheren Gruppe hergestellt werden kann. [25 USC 3001 (2)]

Diese Definitionen liefern ein legales Gerüst für die Standortbestimmung von Individuen oder Gruppen, welches bei weitem präziser ist als das von der Arbeitsgruppe vorgeschlagene vage, schwach definierte Konzept der „genealogischen oder kulturellen Nachkommen und angeschlossenen Gruppen“, obgleich es von einem praktischen Standpunkt aus in mancher Hinsicht lückenhaft ist. Diese NAGPRA-Definitionen umgehen weise die problematische Fokussierung der Arbeitsgruppe auf den Primat der Bestimmung, dass museale Sammlungen mit dem Einverständnis der biologischen oder kulturellen Nachfahren von Menschen geschaffen worden seien, obgleich archäologische Sammlungen naturgemäß oftmals lediglich von Völkergruppen abgeleitet werden können, welche in ferner Vergangenheit gelebt haben. Im Ergebnis ist die Verbindung zwischen den Vorfahren und lebenden Völkern häufig derart verworren, dass kein lebender Nachfahre oder eine entsprechende Gruppe in der Position ist, entweder dieses Einverständnis zu garantieren oder eine exklusive moralische Autorität über deren Kontrolle geltend zu machen.

Die Arbeitsgruppe war sich anscheinend über diesen Aspekt im Klaren, als sie entschied, „menschliche Fossilien und subfossile Funde“ aus ihren Betrachtungen über menschliche Relikte auszuklammern (Palmer et al., 2003). Sie hat es jedoch auch unterlassen, eine spezifische Richtlinie beizubringen, wie diese Funde zu definieren seien. In der prozesssüchtigen Welt der Repatriierungsgesuche werden die Details zur Definition derartiger Begriffe häufig zu einer Quelle heftigen Rechtsstreites. Zum Beispiel könnte die konventionelle technische Definition des „Sub-Fossilien“ dazu benutzt werden, einiges verhältnismäßig rezentes australisches Material aus der Repatriierungsdebatte herauszunehmen, obgleich es aus dem Tenor des darüber hinausgehenden Berichtes der Arbeitsgruppe ersichtlich wird, dass dies nicht in ihrem Sinne gewesen wäre.

In vielfacher Hinsicht war NAGPRA ein Erfolg, zum Teil aufgrund der Art und Weise, in der es vorsichtig

die Interessen der autochthonen Indianer mit jenen der Wissenschaften und der breiten Bevölkerung ausbalanciert (Lomawaima et al., 2000). Es hat die Kommunikation zwischen Anthropologen, Museumskuratoren und den Mitgliedern der Nachfahrengruppen befördert (Dongoske, 1996). Es hat Einzelnen, Stämmen und den Ureinwohnern Hawaiis die Autorität verliehen, geheiligte zeremoniale Objekte (Gegenstände, welche für fortdauernde religiöse Handlungen benötigt werden) und Objekte des kulturellen Erbes (unabdingbare Gegenstände, welche im Besitz der Gemeinschaft sind, und welche eine fortdauernde kulturelle Bedeutung haben, die für diese Gemeinschaft von zentraler Bedeutung ist) zurück zu bekommen, sowie die Möglichkeit eröffnet, auf unethische Weise erlangte menschliche Überreste den lebenden Nachfahren und kulturell nahestehenden Stämmen zurück zu geben (Ferguson et al., 1996; Thomas, 2000).

Die Verabschiedung von NAGPRA war das Ergebnis intensiver Verhandlungen zwischen den Repräsentanten der verschiedenen involvierten Gruppen einschließlich der Museumsmitarbeiter, der wissenschaftlichen und autochthonen Gemeinschaften (Walker, 1998). Um ein Gesetz zu schaffen, welches Menschen mit derart zahlreichen und unterschiedlichen Zielen unterstützen konnte, war es erforderlich, ehemals eher mehrdeutige Schlüsselbegriffe wie „Stamm“ und „kultureller Bezug“ zu definieren. Diese Mehrdeutigkeit hatte es jeder Gruppierung von Interessenvertretern erlaubt, die Begriffe in jeweils unterschiedlicher Weise zu interpretieren. Diese rechtlichen Unsicherheiten, welche die Verabschiedung von NAGPRA erst ermöglicht haben, wurden jedoch zum Problem für jene, welche für die Umsetzung des Gesetzes verantwortlich waren. So hatte zum Beispiel das NAGPRA review committee (ein per Gesetz eingesetztes Beratergremium, dem der Autor für fünf Jahre angehört hat) jahrelang mit den Verwicklungen zu kämpfen, die sich aus NAGPRAs Definition des Stammes ergeben hatten. NAGPRA definiert einen Stamm als eine Gruppe von Menschen, welche „als geeignet für die speziellen Programme und Dienstleistungen durch die Vereinigten Staaten aufgrund ihres Status als Indianer anerkannt sind“. Die Bedeutung dieser Klausel ist kritisch, da es für solche Gruppen, welche nicht den Erfordernissen der Statuten entsprechen um als „Stamm“ anerkannt zu sein, unmöglich wird, „kulturelle Bezüge“ zu menschlichen Relikten nachzuweisen und deren Rückführung zu fordern. Das Komitee hat versucht einen Ausweg zu finden, welcher auch eine Rückführung an solche Gruppen erlaubt, welche aus anthropologischer Sicht zwar eindeutig einen Stamm darstellen, jedoch aus verschiedenen Gründen (z. B. Aufhebung durch die Regierung, Verweigerung der staatlichen Anerkennung durch die Stammesmitglieder etc.) nicht auf der Liste staatlich anerkannter Stämme des Bureau of Indian Affairs (BIA) der Verei-

nigten Staaten geführt werden. Es wurde offensichtlich, dass aufgrund rechtlicher und politischer Gründe der Zugriff auf NAGPRA strikt auf solche Gruppen limitiert werden würde, welche auf der BIA-Liste standen. Sowohl Angehörige der durch das BIA anerkannten Stämme (Day, 1996; Longhorn, 1997) als auch das Innenministerium lehnten die Ausweitung der Begriffes „Stamm“ auf solche Gruppen, welche den beschwerlichen Prozess nicht durchgemacht hatten, welcher für die Erlangung der ökonomischen und politischen Berechtigung für die offizielle staatliche Anerkennung als Stamm erforderlich war, rigoros ab.

Bis heute steht eine noch strittigere Angelegenheit im Mittelpunkt eines bitteren Rechtsstreites (Calvo, 2002), welcher die Definition des „kulturellen Bezuges“ betrifft. Dieses Konzept wird zur Zeit durch die verschiedenen Regierungsbehörden, Museen und Stämme sehr unterschiedlich ausgelegt (Walker, 1998). In NAGPRA ist ein kultureller Bezug als „auf einer gemeinsamen Gruppenidentität beruhende Beziehung“ definiert, welche zwischen einem modernen Stamm und einer früheren Gruppe nachvollzogen werden kann. Einem Extremstandpunkt zufolge würde diese Definition die Gesuche nach Rückführung von Skeletten auf solche moderner Stammesangehöriger beschränken. Ein anderer Extremstandpunkt ist die Überzeugung einiger Völker, dass eine gemeinsame Gruppenidentität sämtliche heutigen amerikanischen Indianer verbindet, einschließlich extrem alter Relikte z.B. von den Erstbesiedlern der Neuen Welt. Die Möglichkeit der Koexistenz derart unterschiedlicher Auslegungen von NAGPRA rührt daher, dass ein NAGPRA-gemäßer „kultureller Bezug“ *per definitionem* die Evaluation eines sehr breiten Spektrums verschiedenster Evidenzen erfordert, welche „geographische, verwandtschaftliche, biologische, archäologische, linguistische, folkloristische, oral traditionelle, historische oder andere Informationen oder Expertenmeinungen“ einschließt. Zu dieser Verwirrung kommt noch die Tatsache hinzu, dass das Gesetz absolut keine Richtlinien dafür gibt, wie eine Reihung oder Gewichtung dieser verschiedenen Evidenzen für den Entscheidungsprozess vorzunehmen ist.

Ogleich gerade dieser Mangel an Präzision hinsichtlich der Definition von NAGPRAs Schlüsselbegriffen die Verabschiedung des Gesetzes vermutlich erleichtert hat, setzt es diejenigen Personen, welche mit seiner Umsetzung beauftragt sind, häufig unerträglichen Situationen aus. Während seiner Berufung in das NAGPRA review committee fand sich der Autor z.B. in der unangenehmen Position, den Sachbestand der „Spiritualität“ eines hawaiianischen Ureinwohners im Hinblick auf die Kommunikationen, welche seine Frau von den fraglichen Skelettresten erhielt (Halealoha Ayau, 1993), gegenüber dem fast völligen Mangel an wissenschaftlichen Hinweisen hinsichtlich des zur Diskussi-

on stehenden kulturellen Bezuges dieser menschlichen Relikte abwägen zu müssen. In dem Versuch, objektive Kriterien für die Bestimmung eines so Subjektiven und mit kulturellen Nuancen versehen Aspektes wie die Stärke der Verbindung, welche wir zwischen uns selbst und den Überresten unserer Vorfahren empfinden zu liefern, wird es schwierig sein, ein solches Dilemma wie das Geschilderte zu umgehen.

## Der Kennewick-Fall

Die einer rechtlichen Lösung der Repatriierungsgesuche wie NAGPRA oder dem Vorschlag der HRWG inhärenten Schwierigkeiten wurden durch die Kontroverse, welche sich über den Verbleib des 9,300 Jahre alten Kennewick-Skelettes entwickelt hatte, drastisch in den Mittelpunkt des Interesses gerückt (Chatters, 2000; Hastings and Sampson, 1997; Lemonick, 1996 Morell, 1998; Petit, 1998; Preston, 1997; Slayman, 1997). Das Kennewick-Skelett, von manchen amerikanischen Indianern als „The Ancient One“ bezeichnet, wurde im Jahre 1996 entdeckt, nachdem es aus den Ufern des Columbia Rivers im Staate Washington erodiert war. Beruhend auf einer flüchtigen Begutachtung der Schädelmorphologie war man anfänglich der Annahme, dass die Skelettreste möglicherweise zu einem frühen europäischen Siedler in der Region gehören könnten. Aufgrund eines Steinprojektils, welches in der Hüfte des Mannes steckte, und aufgrund von <sup>14</sup>C-Daten wurde jedoch klar, dass es sich um sehr alte Relikte eines Menschen handeln musste, welcher den rezenten amerikanischen Indianern, welche heute in der Fundregion leben, nicht sonderlich ähnlich sah (Chatters, 2000; Johansen, 1999). Gemäß den Bestimmungen von NAGPRA wurde das Skelett bald durch eine Koalition aus lokalen, staatlich anerkannten (Confederated Tribes of the Colville Reservation, Confederated Tribes of the Umatilla Reservation, Confederated Tribes and Bands of the Yakama Indian Nation der Yakama Reservation, Nez Perce Tribe von Idaho) und nicht staatlich anerkannten Indianern (der Wanapum Band) von dem Army Corp of Engineers (jener Regierungsbehörde, welche sie beschlagnahmt hatten) zurück gefordert. Der Corp of Engineers beschloss, dieses Gesuch anzuerkennen und kündigte zwei Wochen nach der Auffindung des Skelettes seine Absicht an, es der Koalition amerikanischer Indianer zu Wiederbestattungszwecken zurück zu geben. Dieses Vorhaben wurde jedoch rasch durch ein gerichtliches Verfahren gestoppt, welches von acht Wissenschaftlern eingeleitet wurde, die das Recht auf die Untersuchung des Skelettes auf der Grundlage eines anderen Gesetzes für sich beanspruchten, des Archaeological Resources Protection Act, dessen Anliegen der Schutz archäologischer Funde und die Erlaubnis zu deren Untersuchung zum Nutzen aller Amerikaner ist. Kurz danach reichte

die Asatru-Gemeinschaft, eine eurozentrische Gruppe mit heidnischen Gebräuchen und der erklärten Mission „die Söhne und Töchter auf ihre angeborene Spiritualität zu berufen“, ihr eigenes Verfahren ein mit dem Ziel, das Recht zur Bestimmung darüber zu erhalten, ob das Kennewick-Skelett zu einem ihrer Vorfahren gehöre. Ihr Argument war, „dass es nicht zufällig ist, dass er zu dieser Zeit und an diesem Ort zu uns kam...es ist unsere Aufgabe, den Knochen zuzuhören und zu hören, was sie uns zu sagen haben“ (Lee, 1997). Wenige Jahre später wurde ein drittes Verfahren durch einen Mann namens Paramount Chieftain Faumuina eingeleitet mit dem Argument, die Relikte seien jene eines Verwandten des früheren Regenten von Polynesien, und dass er selbst aufgrund seines samoanischen Ursprunges der nächste Verwandte des Kennewick Mannes sei (Lee, 2001).

Nach einer Reihe von durch die Regierung finanzierten Untersuchungen, welche im Jahre 2002 den Steuerzahler geschätzt zwischen einer und drei Millionen Dollar gekostet haben (Schneider, 2002), veröffentlichte der Innenminister Bruce Babbitt (Babbitt, 2000) einen Brief mit der Schlussfolgerung, dass das Gesamt aller Hinweise ausreichend sei um nachzuweisen, dass das Kennewick-Skelett einen kulturellen Bezug zu der Koalition der heutigen Indianerstämme aufweise. Die Wissenschaftler, welche das erste Verfahren angestrebt hatten, gingen in die Berufung. Nach vierzehn Monaten der Abwägung des Inhaltes einer mehr als 22 000 Seiten umfassenden Dokumentation, welche der Rechtsstreit hervorgebracht hatte, verkündete der richterliche Beamte John Jelderks seine vernichtende Entscheidung, welche die Repatriierungsentscheidung Babbitts zurückwies und das Recht der Wissenschaftler auf Untersuchung des Skelettes bestätigte.

Tatsächlich hatte Jelderks aus irgendeinem Grund entschieden, dass der Innenminister seine Entscheidung auf Rückgabe des Kennewick-Skelettes an die indianischen Kläger *a priori* gefällt habe unter Versäumnis seiner Rechtsverpflichtung, die Angelegenheit fair zu beurteilen. Zu diesem Punkt schrieb der Richter, dass „des Ministers Ergebnisse, die antragstellenden Stämme hätten den Voraussetzungen für den kulturellen Bezug gemäß NAGPRA genüge getan, zufällig und unbeständig, und daher gegenstandslos seien“. Schließlich schlussfolgerte er, dass die verfügbaren Indizien „es nicht stützen, dass der Kennewick Mann zu irgendeiner speziell identifizierbaren Gruppe oder Kultur gehöre, und dass die Kultur, welcher er angehört hat, bereits vor mehreren Tausend Jahren ausgestorben sein könne“. Er verfügte des Weiteren, dass des Ministers Entscheidung der Rückführung des Skelettes an eine Koalition aus staatlich anerkannten und eines nicht staatlich anerkannten Indianerstammes „der eindeutigen Sprache des Statutes widerspricht, welches den angemessenen Adressaten im Singular als ‚den indianischen Stamm...

welches den nächsten kulturellen Bezug habe‘ identifiziere. Das Innenministerium hatte Berufung gegen Richter Jelderks Entscheidung eingelegt, und auch die involvierten Stämme haben ihrer Intention Ausdruck verliehen, Berufung gegen diese Entscheidung bis zum Obersten Gerichtshof einzulegen.

Die Saga über den Kennewick Mann unterstreicht die Probleme, welche entstehen, wenn die Gesetzgebung Anthropologen und Regierungsbürokraten dazu zwingt, Rassenkonzepte des 19. Jahrhunderts zur Identifizierung der Vorfahren heutiger identitätsbewusster sozialer Gruppen heranzuziehen. Vom Standpunkt eines modernen Anthropologen enthält NAGPRAs Definition des „kulturellen Bezuges“ einen Waschzettel mit sowohl kulturellen als auch biologischen Variablen und ist daher von Grund auf fehlerhaft. Es gehört zu den großen Errungenschaften der Anthropologie, die rassistische Verflechtung von Biologie und Kultur zu Fall gebracht zu haben. Als Anthropologen wissen wir darüber hinaus, dass die kulturelle Identität eine subjektive, sozialabhängige Variable ist. In NAGPRA sind sie dagegen binär: Moderne Stämme haben entweder einen kulturellen Bezug zu einer früheren Gruppe, oder sie haben ihn nicht.

## Das Finden einer gemeinsamen Basis

Wie können wir angesichts der Vielfalt von Sichtweisen hinsichtlich des Umganges mit menschlichen Überresten eine gemeinsame Basis finden, welche gleichermaßen den spirituellen Wert berücksichtigt, den die Relikte der Vorfahren für die Lebenden haben, und den wissenschaftlichen Wert, den sie für das Verständnis unseres gemeinsamen Erbes haben? Dem Prinzip, dass nahe Familienmitglieder das Recht zur Kontrolle über den Verbleib der Überreste des Toten haben, würde die Mehrzahl zustimmen (Larsen and Walker, 2004; Walker, 2000). Diese ethische Position scheint kulturell nahezu universell; das Recht der Familienmitglieder über diese Überreste wird nur in Ausnahmefällen verletzt, etwa im Falle spezieller Bestattungssitten, welche manche Kulturen für die körperlichen Überreste von Kriminellen oder sozial Ausgestoßenen vorsehen, oder das Recht der Strafverfolgungsbehörden über Körper aus legalen Gründen. Andererseits existiert weltweit eine weitestgehende Übereinstimmung darüber, dass die Untersuchung von archäologischen Skelettfunden Wesentliches über die Geschichte unserer Spezies lehren kann. Dieser Standpunkt wird auch von den Regierungen dieser Welt vertreten, welche die historische Forschung und das Bewahren von archäologischen Fundstätten und musealen Sammlungen unterstützen (Knudson, 1986).

In einigen kulturellen Kontexten, wie etwa in jenen Regionen Europas, in denen eine Bevölkerung auf eine

lange Geschichte des Siedelns in der selben Region zurückblicken kann, ist die Auflösung der potentiell miteinander im Konflikt stehenden ethischen Prinzipien der Rechte der Nachfahren und jener der historischen Forschung aus politischer Sicht vergleichsweise einfach. In anderen wie den hier beschriebenen, in welchen Kolonialmächte eine Geschichte der politischen und ökonomischen Dominanz über eine marginalisierte Population Einheimischer hatten, ist die Entwicklung von Kompromissen, welche zwischen den Interessen der Nachfahren und dem Interesse des substantiellen Informationsgewinnes zur Menschheitsgeschichte vermitteln, sehr viel schwieriger. Es ist nichtsdestotrotz ein Ziel, dessen Verfolgung es wert ist.

Gesetze wie NAGPRA oder der Entwurf der HRWG verändern die Landschaft für bioarchäologische Forschungen an autochthonen Bevölkerungen in dramatischer Weise. Wie es Anne-Marie Cantwell beschreibt: „Die Vergangenheit ist kein akademisches Land mit Archäologen als primäre Bürger mehr. Es ist jetzt ein Land mit sehr fließenden Grenzen mit einer sehr differenzierten betroffenen Bürgerschaft, viele davon mit zwingenden und rechtmäßigen Ansprüchen an die Vergangenheit. Weiterhin ist es dringend erforderlich, dass das „Wir“ in der Archäologie mehr und mehr von den Nachfahren „Jener“ enthält, welche untersucht werden. Aber wir haben noch immer viel zu tun hinsichtlich der Ausbildung und der Ermutigung einheimischer Wissenschaftler“ (Cantwell, 2000).

Ein positiver Aspekt solcher Gesetze ist, dass sie Barrieren zur Kommunikation einreißen und es für beide Seiten mehr und mehr erschweren, den Gedanken des „Wir gegen die Anderen“ zu unterstützen, da sie die autochthone Bevölkerung stärken und in den Prozess der Entscheidungsfindung einbinden (Goldstein, 2000). Dies eröffnet die Möglichkeit für eine wechselseitig nutzbringende Beziehung, in welcher die Gewinnung von Information über unsere gemeinsame Vergangenheit und der Respekt für die Verstorbenen keine einander ausschließenden Alternativen mehr sind.

Es gibt eine Vielzahl von Beispielen für kooperative Beziehungen, welche zwischen Forschern und eingeborenen Völkern geschmiedet wurden und welche hilfreich sind zu zeigen, wie gegenseitig nutzbringende Alternativen zur Wiederbestattung von musealen Sammlungen gefunden werden können (Cantwell, 2000; Thomas, 2000; Walker, 2000). An der Universität des Autors gab es z. B. eine langfristige Übereinkunft zur Betreuung von Überresten der Stammesverfahren in einem unterirdischen Ossuar. Ein derartiges Arrangement garantiert die Sicherheit für die Skelette, welche in einem unbewachten Wiederbestattungsareal nicht verfügbar wäre, und erlaubt zur gleichen Zeit die Forschung, welche es den zukünftigen Generationen

ermöglicht, ein tieferes Verständnis für die Geschichte und Leistungen des Stammes zu erlangen. Solange derartige Untersuchungen in Konsultation mit den einheimischen Gelehrten und Stammesführern durchgeführt werden, können sie die Erklärungsperspektiven für alle Involvierten bereichern.

## References

- Arnold B., 1990.  
The past as propaganda: totalitarian archaeology in Nazi Germany. *Antiquity* **648**: 464-478.
- Babbitt B., 2000.  
Letter from Secretary of the Interior Bruce Babbitt to Secretary of the Army Louis Caldera Regarding Disposition of the Kennewick Human Remains. Available at: [http://www.cr.nps.gov/aad/kennewick/babb\\_letter.htm](http://www.cr.nps.gov/aad/kennewick/babb_letter.htm).
- Baer M, & Schröter O., 2001.  
Eine Kopffjagd: Deutsche in Ostafrika: Spuren kolonialer Herrschaft. Berlin: Link.
- Brysac S.B., 1999.  
The Parthenon marbles custody case (Elgin, Greek sculpture preservation). *Archaeology* **52**: 74-76.
- Calvo D., 2002.  
Ruling Allows Scientists to See Kennewick Man Before Burial; Courts: A U.S. judge grants access to a 9,300-year-old skeleton found in Washington before it is released to its tribal descendants: The Los Angeles Times. Los Angeles: 20.
- Cantwell A.-M., 2000.  
“Who Knows the Power of His Bones”: Reburial Redux. *Annals of the New York Academy of Sciences* **925**: 79-119.
- Chalmers N., 2003.  
Chapter 13: Statement of dissent from Neil Chalmers. In: Palmer N, Besterman T, Chalmers N, Davies M, Gleave H, MacDonal S, Mack S, Morris P, O’Keefe P, Peers L & Strathern M (eds). *Human Remains Report: The Department for Culture, Media and Sport of the United Kingdom*: 177-184.
- Chatters J.C., 2000.  
The recovery and first analysis of an Early Holocene human skeleton from Kennewick, Washington. *American Antiquity* **65**: 291-316.
- Clark G.A., 1999.  
NAGPRA, science, and the demon-haunted world. *Skeptical Inquirer* **23**: 44-48.
- Day B., 1996.  
Minutes of the Twelfth Meeting Native American Graves Protection and Repatriation Act Review Committee.
- Dongoske K.E., 1996.  
The Native American Graves Protection and Repatriation Act: a new beginning, not the end, for osteological analysis – a Hopi perspective: *American Indian Quarterly*: 287(10).
- Dumont C.J., 2002.  
Dead family or archaeological collections? On the significance of native dead. *Race, Gender & Class* **9**: 8.

- Echo-Hawk R.C., 1992.  
Pawnee mortuary traditions: *American Indian Culture and Research Journal*: 77(23).
- Falconer K.A., 2000.  
When honor will not suffice: The need for a legally binding international agreement regarding ownership of Nazi-looted art. *University of Pennsylvania Journal of International Economic Law* **21**: 383-426.
- Ferguson T.J., Anyon R & Ladd E.J., 1996.  
Repatriation at the Pueblo of Zuni: diverse solution to complex problems: *American Indian Quarterly*: 251(23).
- Goldman D.E., 1999.  
Native American Graves Protection and Repatriation Act: a benefit and a burden, refining NAGPRA's cultural patrimony definition. *International Journal of Cultural Property* **8**: 229-244.
- Goldstein L., 2000.  
The potential for future relationships between archaeologists and Native Americans. In: Lynott M & Wylie A (eds). *Ethics in American Archaeology*. Washington, D.C.: Society for American Archaeology: 118-125.
- Goldstein L., 2002.  
*Politics of Archaeology (NAGPRA, Related Issues)*: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences: Elsevier Science.
- Gonzales A.A., 2003.  
Gaming and displacement: winners and losers in American Indian casino development. *International Social Science Journal* **55**: 123-133.
- Halealoha Ayau E., 1993.  
Minutes of the Fourth Meeting Native American Graves Protection and Repatriation Act Review Committee.
- Hamilakis Y., 1999.  
Stories from exile: Fragments form the cultural biography of the Parthenon (or 'Elgin') marbles. *World Archaeology* **31**: 303-320.
- Hastings D. & Sampson D., 1997.  
Q: Should scientists be allowed to 'study' the skeletons of ancient American Indians? *Insight on the News* **13**: 24-27.
- Henry M., 2001.  
Dutch grapple with Nazi war loot (Art work sold or stolen from Holland during the Second World War). *Art News* **100**: 74.
- Jakovovits I., 1958-1959.  
The dissection of the dead in Jewish law: a comparative and historical study. *Tradition 1 no 1 Fall*: 77-103.
- Jeltsch K., 1999.  
Cultural heritage as loot? Repatriation of artwork stolen from Germany during the war – Need and opportunities for solving a historical problem. Osteuropa: *Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens* **49**: 324-325.
- Johansen B.E., 1999.  
Great White Hope? Kennewick Man, the Facts, the Fantasies and the Stake. *Native Americas* **16**: 36-47.
- Knudson R., 1986.  
Contemporary Cultural Resource Management. In: Meltzer D.J., Fowler D.D. & Sabloff J.A. (eds). *American Archaeology Past and Future: A Celebration of the Society for American Archaeology 1935-1985*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press: 395-414.
- Larsen C.S. & Walker P.L., 2004.  
The Ethics of Bioarchaeology. In: Turner T (ed). *Ethical Issues in Biological Anthropology*. Albany: State University of New York Press.
- Lee M., 1997.  
*Ancient ritual pays tribute to Kennewick Man: Tri-City Herald*. Kennewick, Pasco and Richland, Washington.
- Lee M., 2001.  
*Polynesian 'relative' lays claim to Kennewick Man: Tri-City Herald*. Kennewick, Washington.
- Lemonick M.D., 1996.  
Bones of contention. *Time* **148**:81.
- Lindee M.S., 1998.  
The repatriation of atomic bomb victim body parts to Japan – Natural objects and diplomacy. *Osiris* **13**:376-409.
- Lomawaima H., McKeown C.T., Harjo S.S., Isaac B. & West W.R., 2000.  
NAGPRA at 10: Examining a decade of the Native American Graves Protection and Repatriation Act. *Museum News* **79**: 42-+.
- Longhorn C., 1997.  
Minutes of the Thirteenth Meeting Native American Graves Protection and Repatriation Act Review Committee.
- Meighan C.W., 1992.  
Some scholars' views on reburial: *American Antiquity*: 704(7).
- Meighan C.W., 1994.  
Burying American archaeology: *Archaeology*: 64(3).
- Morell V., 1998.  
Kennewick Man's trials continue. *Science* **280**: 190-192.
- Palmer N., Besterman T., Chalmers N., Davies M., Gleave H., MacDonald S., Mack J., Morris P., O'Keefe P., Peers L. & Strathern M., 2003.  
*Human Remains Report: The Department for Culture, Media and Sport of the United Kingdom*.
- Petit C.W., 1998.  
*A fight over the origins of ancient bones. U.S. News & World Report* **125**: 64.
- Preston D., 1997.  
The Lost Man. *New Yorker* **73**: 70-80.
- Pullar G., 1994.  
The Qikertarmiut and the scientist: fifty years of clashing world views. In: Bray T.L. & Killion T.W. (eds). *Reckoning with the Dead: The Larsen Bay Repatriation and the Smithsonian Institution*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution: 15-25.
- Randerson J., Ananthaswamy A. & Young E., 2003.  
Back to their roots: the UK wants to return bones held in museums to their rightful owners. *New Scientist* **178**: 12-13.
- Riding In J., 1996.  
Repatriation: a Pawnee's perspective. *American Indian Quarterly* **20**: 238-51.

- Robertson A.F., 1993  
The desiccated African in Banyoles. *Anthropology today* **9**: 2-3.
- Rose J.C., Green T.J. & Green V.D., 1996.  
Nagpra is forever – osteology and the repatriation of skeletons. *Annual Review of Anthropology* **25**: 81-103.
- Rosner F., 1971.  
Autopsy in Jewish law and the Israeli autopsy controversy. *Tradition* **11(4)**: 43-63.
- Rosner F., & Bleich J.D., 2000.  
*Jewish bioethics*. Hoboken, NJ: KTAV Pub. House.
- Schneider A.L., 2002.  
*Kennewick Man: The Three Million Dollar Skeleton: Friends of the American Past*.
- Slayman A.L., 1997.  
A battle over bones: lawyers contest the fate of an 8,400-year-old skeleton from Washington State. *Archaeology* **50**: 16-22.
- Swedlund A. & Anderson D., 1999.  
Gordon Creek woman meets Kennewick man: New interpretations and protocols regarding the peopling of the Americas. *American Antiquity* **64**: 569-576.
- Thomas D.H., 2000.  
*Skull Wars*. New York: Basic Books.
- Tobias P.V., 2002.  
Saartje Baartman: her life, her remains, and the negotiations for their repatriation from France to South Africa. *South African Journal of Science* **98**: 107-110.
- Toner M., 2002.  
*The Past in Peril*. Tallahassee: Southeast Archaeological Center, NPS.
- Trigger B.G., 1995.  
Romanticism, nationalism, and archaeology. In: Kohl P.L. & Fawcett C (eds). *Nationalism, Politics, and The Practice of Archaeology*. New York: Cambridge University Press: 263-279.
- Walker P.L., 1984.  
*Science or Sacrilege: The Study of Native American Remains*. Santa Barbara, California: University of California, Santa Barbara: Instructional Development and Television Services.
- Walker P.L., 1998.  
Clarifying the Terms of NAGPRA. *Anthropology Newsletter: American Anthropological Association* **39**: 17.
- Walker P.L., 2000.  
Bioarchaeological Ethics: A Historical Perspective on the Value of Human Remains. In: Katzenberg M.A. & Saunders S.R. (eds). *Biological Anthropology of the Human Skeleton*: Wiley Liss: 3-39.
- Watzman H., 1996.  
Israel's graves a bone of contention. *New Scientist* **149**:9.
- Watzman H.M., 1993.  
*Religious dispute over excavations of burial sites pits Israel's archaeologists against rabbis: Chronicle of Higher Education*: A31(2).

