Indfødte folk og humant materiale på museum – en voksende etisk og museumspolitisk debat.

En repatrieringssag fra Danmarks Nationalmuseum¹

HELLE JØRGENSEN

Tilstedeværelsen af humant materiale i museale samlinger og udstillinger er i stigende grad blevet problematiseret inden for de sidste årtier, særligt i forhold til indfødte folk som New Zealands maorier. Stadig flere krav på repatriering af sådant materiale fremsættes kloden over, og også skandinaviske museer såsom Danmarks Nationalmuseum har på anmodning tilbagesendt humant materiale af maori oprindelse til new zealandske institutioner. Repatrieringsfænomenet og dets indvirkninger især hos de institutioner der møder krav om at afhænde materiale, er blevet kilde til en voksende international debat. Men hvilken betydning har denne udvikling for de, der anmoder om og modtager det repatrierede materiale? Denne artikel belyser med udgangspunkt i en repatrieringssag fra Danmarks Nationalmuseum den rolle, den verdensomspændende repatriering af humant materiale spiller i new zealandsk museal praksis.

Samling og udstilling af humant materiale på etnografiske museer har i løbet af det 20. århundrede udviklet sig fra et teoretisk og politisk underbelyst emne til et omdiskuteret og omstridt felt (O'Hanlon 2000). Parallelt med opnåelsen af politisk uafhængighed i en række tidligere kolonilande er der i perioden efter anden verdenskrig opstået en bølge af politisk og kulturel selvbevidsthed blandt mange af verdens indfødte befolkningsgrupper. Dette har blandt andet givet sig udslag i at indfødte aktivister har fremsat gentagne krav på for-

skellige kulturbaserede rettigheder, herunder også krav på repatriering af indsamlet humant materiale.² Særligt inden for de seneste tre årtier er en voksende række af deklARATIONER, politikker og etiske retningslinjer om indfødte folks kulturelle rettigheder og forvaltningen af musealt materiale blevet produceret. Hvor en sådan udvikling førhen ville have forekommet utænkelig for de fleste museer, har der især siden 1980'erne været en voksende mængde repatrieringssager og debat herom. Repatriering er blevet et begreb, som nutidens muse-

46 er og indfødte folk må forholde sig til i praksis.

TABTE HOVEDER – MAORI HUMANT MATERIALE PÅ MUSEUM

Skønt aktuelt i stigende grad, er repatriering ingenlunde et emne som det er nemt at forholde sig til, og netop humant materiale er blandt det mest omdiskuterede og følelsesladede i den omsiggribende debat om forholdet mellem museumsinstitutioner og indfødte folk. Således også i New Zealand:

I remember ... the big museum ... Eight or nine years old I was, and my eyes gaped in disbelief, as I peered into that glass case, and saw grimacing at me, a mask of agony and anger, a chiselled face ... I was horrified ... by knowing it was, **he** was, a dead Maori. One of MY OWN (Te Awakotuku 1985: 15).

Sådan skrev for tyve år siden et medlem af New Zealands indfødte maori befolkning. Genstand for skildringen af det erindrede museumsbesøg er her et bevaret, tatoveret maori hoved af en art som fortsat befinder sig på talrige etnografiske og naturhistoriske museer verden over. Disse hoveder blev i 1800-tallet opkøbt i store mængder af europæiske samlere og institutioner, og har i de seneste årtier været genstand for en intensiv repatrieringskampagne fra maoriers side. Mens det anslås, at flere hundrede sådanne hoveder stadig befinder sig i museale samlinger verden over, har repatrieringskravene dog også haft deres virkning. Eksempelvis har Danmarks Nationalmuseum såvel som Etnografiska Museet i Stockholm på anmodning repatrieret maori hoveder, som var i deres besiddelse.

De omdiskuterede hoveder indgik oprindeligt i maori dødepraksis og krigsførelse. Det

var skik at bevare de fint tatoverede hoveder af både egne høvdinge og af dræbte fjender. Hovederne blev anset for at være *tapu*, rituelt betydningsfulde. Efter døden blev bløddelen som hjernen og øjnene fjernet fra hovederne, som så gennemgik dampnings- og tørringsprocesser, der efterlod dem i en uhyre holdbar tilstand, komplette med hår, huden med de yndede tatoveringer, og individuelt genkendelige ansigtstræk. Mens man ærede sine egne høvdinge som forfædre ved omhyggeligt at bevare og respektere deres hoveder efter deres død, blev dræbte fjenders hoveder brugt som krigstrofæer og udvekslet ved fredsslutninger [Fig.1].

Disse new zealandske skikke undgik ikke at tiltrække sig stor opmærksomhed fra de tidligste europæiske besøgende, som omfattede dem med både fascination og frygt. Samuel Marsden, der i 1815 ankom som den første kristne missionær i New Zealand, gav således den karakteristik af maorierne, at "if they worship any idol it is the head of their chiefs" (citeret i Elder 1932: 244). Disse skikke havde så stor fascinationskraft for de tilrejsende europæere, at der selv fra den allertidligste kontakt mellem maori og europæere manifesteredes en europæisk interesse i de bevarede hoveder. Den europæiske tilstrømning og senere kolonisering af New Zealand tog sin spæde begyndelse med kaptajn James Cooks ekspedition med skibet *Endeavour* i 1769-70, en rejse hvorfra ekspeditionens naturalist erhvervede hele fire af de nyopdagede eksotiske hoveder som blev bragt med til Europa som kuriositeter (Salmond 1991: 246 og 1997: 67, Robley 1998 [1896]).

Cooks ekspedition fulgtes inden længe af en hastigt voksende kulturel og økonomisk kontakt mellem europæere og maorier. Med denne kontakt skulle de bevarede tatoverede ho-

veder snart udvikle sig til en bizar handelsartikel, som i bytte for nye teknologier som geværer, krudt og metalgenstande ivrigt blev opkøbt af tilrejsende sæl- og hvalfangere, handelsfolk og europæiske tilflyttere. Så stor betydning fik den nyintroducerede våbenteknologi for maoriernes overlevelse og interne relationer, at fjender og slaver efterhånden blev dræbt alene med det formål at bevare deres hoveder for at opfylde den omfattende europæiske efterspørgsel efter sådanne kuriositeter.

Først i 1800-tallet var det med denne udvikling ikke usædvanligt at se bevarede maori hoveder udbudt til salg rundt om på kloden af især søfolk, og i 1820'erne havde hovederne endda deres egen toldkategori i den britiske koloni i Australien. Selv i verdenslitteraturen har hovedernes historie fået en rolle. Herman Melvilles klassiske hvalfangerroman *Moby Dick* er næppe begyndt, før en af hovedpersonerne, harpunéren Queequeg, introduceres som rejsende i denne vare:

Den harpunér ... er just ankommet fra Sydhavet, hvor han har opkøbt et parti balsamerede New-Zealand'ske hoveder (som I nok ved ellers er meget efterspurgt), og han har solgt dem alle sammen på nær eet; det er det, han prøver på at få solgt i aften, fordi det er søndag i morgen, og det ville ikke gå an at sælge menneskehoveder på gaden, når folk er på vej til kirke. Han ville have gjort det sidste søndag, men jeg fik ham standset, netop som han var på vej ud ad døren med fire hoveder trukket på en snor, akkurat som om det havde været løg. (Melville 1955 [1851]: 23).

De bevarede ligdele var blevet populære kuriositeter og samlingsgenstande, typiske eksemplarer på maori kultur, som med stor efterspørgsel spredtes til museer over hele verden. Således erhvervede også Danmarks Nationalmuseum i 1893 et eksemplar hos en britisk

'naturaliehandler', for den dengang betydelige sum af 35 £. Hovedet kom siden til at indgå i Etnografisk Samlings polynesiske udstillingslokale, hvor det befandt sig uforstyrret indtil midten af 1980'erne, da samtidens museumsetiske udvikling gjorde det til genstand for fornyet opmærksomhed.

HUMANT MATERIALE I NYERE MUSEUMSETIK — ET INDBLIK FRA ETNOGRAFISK SAMLING

Det kan betragtes som symptomatisk for samtidens udvikling, at International Council of Museums (ICOM) udgav sine første museumsetiske regler i 1986. Den postkoloniale selvbevidsthed blandt stammer, etniske grupper og tidligere kolonilande havde allerede over en årrække medført en øget opmærksomhed rettet mod museumsinstitutioner i global sammenhæng. Moralske og politiske spørgsmål blev her rejst om kritiske emner såsom magtforhold og konsekvenser af de transaktioner, der oprindeligt bragte en række samlingsgenstande fra deres oprindelsessamfund til kulturinstitutioner i verdens metropoler (Greenfield 1996, Simpson 1996, Barkan 2002). Det var dermed blevet tid til at forsøge at imødegå en internationalt voksende kritisk debat om museer og deres historiske såvel som nutidige rolle i forhold til de folk, som deres samlinger repræsenterede. Også på Danmarks Nationalmuseum satte denne udvikling sine spor.

Skønt Nationalmuseet ikke definerede en egen skriftlig repatrieringspolitik og stadig ikke har gjort det, agtede man i praksis at følge ICOMs retningslinjer.³ Ifølge disse,

the primary duty of the museum [is] to preserve unimpaired for the future the significant material that

comprises the museum collections ... for the creation and dissemination of new knowledge, through research ... [and] displays (ICOM 1986: 2.8, mine tilføjer i klammerne).

Samtidig fremlagde retningslinjerne dog også den holdning, at museumsinstitutioner ikke kunne gøre krav på at være de eneste parter der havde en berettiget interesse i det materiale der var i deres besiddelse, især hvad angik sensitive samlinger såsom humant materiale og genstande af sakral betydning:

Where a museum maintains ... collections of human remains ... these ... should always be available to qualified researchers ... but not to the morbidly curious. Research on such objects and their housing and care must be accomplished in a manner acceptable not only to fellow professionals but also to those of various beliefs, including particular members of the community, ethnic or religious groups concerned (ICOM 1986: 6.7).

ICOMs retningslinjer opfordrede til etisk adfærd i håndteringen af anmodninger vedrørende sådant materiale, uden dog at definere dette nærmere end til at "be prepared to initiate dialogues with an open-minded attitude" (ICOM 1986: 4.4). Imidlertid forholder det sig sådan, at en stor del af den indfødte kritik der er blevet rettet mod verdens museer grundlæggende modsætter sig institutionel indsamling, brug og besiddelse af humant materiale (Hubert 1989, Hubert og Fforde 2002). Krav på repatriering til oprindessamfundet er således et åbenlyst tilfælde hvor en værdikonflikt kan opstå mellem målsætningen om både at bevare materialet med dets museale funktioner og opfylde krav og værdier fremsat fra oprindessamfundene. Dermed antager humant materiale med den-

ne dobbelte museale forpligtelse en tvetydig karakter, som i praksis giver anledning til dilemmaer om, hvordan man fra institutionel side skal håndtere sådanne sensitive samlingsgenstande.

Tvetydigheden der her kommer til udtryk i holdningerne til humant materiale i museumssamlinger finder sin forklaring i den rolle, materielle genstande kan spille i konstitueringen af social og kulturel identitet. Antropologen Annette Weiner har med begrebet 'uafhængelige genstande' beskrevet, hvordan visse besiddelser tilskrives en særegen betydning for deres ejere, idet de fungerer som en autentificerende del af ejernes identitet, og dermed får en absolut værdi, som gør, at ejerne stræber efter at beholde dem (Weiner 1985, 1992). Således beholder forskellige sociale fællesskaber, fra familier til nationer, karakteristiske ejendele såsom arvestykker og kongelige regaler; genstande som får status som en del af en bestemt social gruppes kollektive identitet. Uafhængighedens primære værdi er genstandenes evne til at definere ejernes identitet i historisk forstand, ved gennem deres overlevering at bringe fortiden ind i nutiden og derved skabe et indtryk af social, historisk og kulturel kontinuitet. Skønt Weiner ikke selv drager denne parallel, kunne man udmærket overføre uafhængighedsbegrebet til analysen af praksis omkring museale samlinger, da museumsinstitutionens formål jo netop – som også ICOMs retningslinjer fremhæver – primært er at beholde og bevare ting, som herved også tilskrives en særlig værdi og betydning, netop som uafhængelige genstande (Pannell 1990).⁴ Imidlertid skelner Weiner mellem flere former for uafhængelige genstande: De, der grundet deres store sociale betydning ideelt set aldrig må cirkulere uden for deres oprindelige ejeres besiddelse, og de, der under visse om-

stændigheder legitimt kan gives bort til andre, om end de opretholder en stærk association med de oprindelige ejeres identitet, og dermed skaber et forpligtende bånd til modtageren (Weiner 1985: 212). Ganske betegnende bruger Weiner netop afdødes rester som et eksempel på, hvad hun kalder 'det ultimativt uafhængelige'. Dette illustrerer hun også med eksempler på historisk praksis i oceaniske samfund, som hos maoriene, hvor man har deponeret rester af de døde i strengt tabubelagte gravhuler, der betragtes som stammens ejendom (ibid: 219). Jeg vil i det følgende argumentere for at uafhængighedsbegrebet kan belyse den museale praksis omkring humant materiale, som afdækkes her i artiklen.

I tråd med ICOMs retningslinjer var første trin i firsernes håndtering af de sensitive samlingsgenstande på Etnografisk Samling at tage dem ud af udstillingen, for således at undgå at støde folk i oprindelsessamfundene ved at gøre de døde tilgængelige for hvad der kunne tolkes som en respektløs 'makaber interesse'. Noget kunne dermed tyde på, at tilskrivelsen af en ultimativ uafhængighed med forbindelse til det humane materiales oprindelsessamfund ikke er bortvisket med dets museale status, men implicit har været til stede i beslutningen om at fjerne det fra udstillingslokalerne. Når netop humant materiale fremhævedes i denne sammenhæng, hænger det sandsynligvis også sammen med at rester af afdøde inden for den museale kontekst kan betragtes som en anormal og moralsk tvetydig kategori, der på en gang kan opfattes som både personer og genstande, og derved får en tvetydig betydning (Geary 1986, Kopytoff 1986, Pentz 2000). I 1988 blev det bevarede maori hoved således, sammen med andet materiale der blev vurderet som sensitivt, fjernet fra udstillingen og henlagt på magasin.⁵ Som det senere begi-

venhedsforløb i sagen vil vise, skal denne disposition ikke tolkes som et forsøg på at skjule sensitivt materiale for kritiske blikke i håb om at undgå repatrieringskrav. Det kan snarere betragtes som en måde at anerkende indfødte folks følelser for sensitivt materiale i museets besiddelse, og dermed omgå den symbolske dobbelthed, der giver materiale som det bevarede hoved sin tvetydige karakter, samtidig med at det museale bevaringsformål opretholdes. Dispositionen fremstår således som et forsøg på at balancere to former for uafhængighed; den der vedrører materialets kulturelle oprindelse, og den der omgiver det som en del af en museal samling. Ude af syne er dog ikke det samme som ude af sind, og det bevarede hoved skulle snart blive genstand for maori opmærksomhed.

EN AFDØD VENDER HJEM – EN DANSK REAKTION VED MAORI KRAV PÅ HUMANT MATERIALE

Både ved deres tidligere kommercielle cirkulation, og som en nuværende del af museale samlinger, er bevarede hoveder som det på Danmarks Nationalmuseum uomgængeligt en del af internationale relationer. Bevarede maori hoveder var blevet spredt som samlingsgenstande over hele verden i løbet af 1800-tallet, og endnu en institution som havde huset et sådant i sine samlinger, var Etnografiska Museet i Stockholm (Lind 2002). Dette var kommet en svensk bosat maori kvinde for øre, og hun opnåede museets tilladelse til at besøge hovedet, der i hendes øjne var en afdød, snarere end en museumsgenstand. Da hun her hørte fra staben, at et tilsvarende hoved befandt sig på Danmarks Nationalmuseum, kontaktede hun Etnografisk Samling for også her at få

50 tilladelse til at besøge det bevarede hoved i magasinerne.⁶ En kulturel og emotionel tilknytning til hovedet var dermed blevet fremsat, på basis af hvad der må tolkes som kvindens opfattelse af hovedet som uafhængeligt. Forbindelsen accepteredes på museet, som den også var blevet det i Sverige.

Hovedet på Etnografisk Samling modtog nu besøg af kvinden, som kom til det i magasinerne med gråd og ritualer. Jeg opsøgte hende siden til et interview, hvor hun fortalte, at skønt hun ikke bebrejdede de enkelte ansatte på museet, men den vestlige kultur, var det smerteligt for hende at se hovedet "så langt hemmafrån", fanget, som det forekom hende, i et "förvaringsfångelse".⁷ Disse bemærkninger illustrerer det bevarede hoveds tvetydige situation: For den besøgende maori kvinde var hovedet ikke et artefakt, men en afdød, som var ultimativt uafhængelig og derfor uretmæssigt tabt for sit oprindelsessamfund, mens det for Danmarks Nationalmuseum var kulturhistorisk materiale som blev respektfuldt bevaret i overensstemmelse med museets formål. Meget betegnende for samtidens internationalt voksende kontakt mellem indfødte folk og museer var der her blevet fremsat en kulturelt motiveret forbindelse til hovedet som en etisk følsom sag og som noget andet og mere end en museumsgenstand; en forbindelse som museet på sin egen måde gjorde sit bedste for at respektere. Denne modus vivendi kunne være fortsat til i dag, havde det ikke været for den næste begivenhed i hovedets museale historie.

I august 1996 ankom en new zealandsk mand af maori herkomst som uanmeldt besøgende på Danmarks Nationalmuseum. Denne besøgende forhørte sig om museets besiddelse af maori humant materiale og om mulighederne for repatriering til oprindelsessamfun-

det. Han blev følgelig underrettet om det bevarede hoved, som var det eneste humane materiale af maori oprindelse i museets besiddelse. Herpå fulgte samme år en formel skriftlig henvendelse fra bestyrelsen i den besøgendes stammeorganisation, som udbad sig "the human remains of our ancestor" udleveret med henblik på genbegravelse i New Zealand.⁸ Etnografisk Samling måtte nu forholde sig ikke blot til det generelle spørgsmål om at vise respekt i omgangen med materiale der bedømmes som sensitivt, men også tage stilling til hvis krav på materialet skulle vægtes højest.

Repatrieringskravet igangsatte en række overvejelser på Etnografisk Samling. Som vi har set i det foregående, var hovedet som humant materiale allerede adskilt fra de øvrige etnografiske samlingsgenstande som sensitivt materiale der stillede særlige etiske krav af hensyn til oprindelsessamfundet. Da man fra museets erfaringer med maori besøg havde konstateret en stor følelsesmæssig tilknytning til hovedet og desuden havde præcedens i sager om tilbagelevering af eskimoisk humant materiale (Gabriel 2002), var man grundlæggende villigt stemt over for repatrieringsanmodningen.⁹ Etnografisk Samling iværksatte derfor uformelle forespørgsler i det new zealandske forskningsmiljø, og fik her stammens identitet bekræftet, mens fik også at vide at New Zealands Nationalmuseum, Te Papa Tongarewa,¹⁰ ved flere tidligere lejligheder havde stået for forhandlinger om repatriering af maori humant materiale, og opbevarede sådant materiale i dialog med New Zealands maori befolkning. Det sidste forekom Etnografisk Samling at være en mere oplagt mulighed, idet man også måtte tage i betragtning, at der ikke fandtes specifikke oplysninger om stammetilhørsforhold for det bevarede hoved, ud over dets generelle identitet som maori. Frem for at

Fig. 2. Te Papa, som New Zealands Nationalmuseum benævnes i folkemunde, er en moderne institution der i en årrække har søgt at forbedre sit forhold til New Zealands Maori befolkning gennem sin progressive repatrieringspolitik. Foto gengivet med tilladelse fra Museum of New Zealand, Te Papa Tongarewa. Wellington, New Zealand.

forhandle med en maori stamme henvendte Etnografisk Samling sig derfor til Te Papa og indikerede sin villighed til at repatriere det bevarede hoved fra institution til institution, hvorefter det new zealandske museum ville have ansvaret for beslutninger om hovedets videre skæbne. De to museer opnåede uden problemer enighed herom, hvorefter new zealandske kurerer blev sendt til Danmark for at hente hovedet, som på denne baggrund blev repatrieret i 1998.

REPATRIERET – OG HVAD SÅ? MAORI HUMANT MATERIALE PÅ NEW ZEALANDSKE MUSEER

Fra en institutionel synsvinkel må repatrieringen af det bevarede hoved fra Danmarks Nationalmuseum siges at have været en succeshistorie; en proces der foregik velvilligt og velorganiseret, til begge museers tilfredshed. Hovedet var endelig blevet repatrieret – dog til et museum og ikke til en maori stamme, som

52 jo ellers havde fremsat den oprindelige anmodning om repatriering. Danmarks Nationalmuseum havde overført hovedet til New Zealand i anerkendelse af dets betydning i oprindelsessamfundet, men havde dermed også så at sige eksporteret dilemmaet med den praktiske realisering af indfødte holdninger og rettigheder i museal sammenhæng. Det bevarede hoved blev ved sin ankomst til New Zealand ikke begravet som stammens oprindelige anmodning lød på, og befinder sig fortsat på museet der modtog det, dog uden at være tilgængeligt for publikum. Man kunne her fristes til at spørge, hvilken gavn repatrieringen så gør; eller om man vil: Hvilken forskel det gør, i hvilket museum sådant materiale befinder sig? En forklaring på fænomenet skal søges i uafhængelige genstandes rolle for såvel museal som indfødt kultur- og identitetspolitik i den aktuelle postkoloniale sammenhæng.

I den new zealandske museumsverden har der i de seneste årtier været et markant og voksende fokus på repatriering, motiveret af forholdet til landets indfødte maorier, som udgør godt 15% af befolkningen. På landets største museer, som Te Papa, er man gået videre fra en reaktiv til en proaktiv repatrieringspolitik. Her er målet at indgå aktivt og opsøgende i dialog med New Zealands maori befolkning om deres interesser i museets samlede besiddelser af maori humant materiale, med mulighed for tilbagelevering af alt identificeret materiale til oprindelsesstammerne. Denne politik udstrækker sig også til bestræbelser på at udvirke international repatriering, hvilket Te Papa som New Zealands nationalmuseum har påtaget sig forpligtelse til at forhandle (Te Papa 2002 og n.d.). Siden 2003 finder disse bestræbelser sted med målrettet regeringsfinansiering, og er dermed i endnu højere grad end museets hid-

til selvstændige bestræbelser gjort til et spørgsmål af national interesse [Fig.2].

Det er bestemt ikke tilfældigt, at netop det humane materiale har fået en sådan nøgleposition i de new zealandske museers relationer til landets indfødte befolkning. Forholdet mellem maori og museumsinstitutioner har længe været præget af en historisk modvilje og mistillid fra maoriens side. Her er udstillingen af deres forfædre som museumsgenstande for mange maorier blevet symptomatisk for oplevelsen af en kulturelt respektløs europæisk dominans og objektivering af maori. Som en af mine maori informanter i New Zealand formulerede det, har museer i manges øjne været "an empire onto themselves". Og unægteligt har den historiske indsamling af maori humant materiale foregået som en del af den europæiske kolonisering af New Zealand, en politisk udvikling som vækker vrede ved at have efterladt maori som en marginaliseret minoritet i eget samfund.¹¹ Desuden er det en del af stammernes fælles historiske hukommelse at indsamlingen af humant materiale ikke kun foregik frivilligt i form af køb og salg, men ofte også ved regulært gravrøveri (Reischek 1933 [1930]). Nutidens fokus på repatriering af humant materiale har således udgangspunkt i en situation hvor selv en museumscurator for blot 20 år siden kunne udtale at "for almost all Maori people, the museum represents a place of death, of bones, of plunder and relics and pillage" (Te Awakotuku 1985: 15). Dette er ikke en situation, som nutidens museer i New Zealand kan leve med, eftersom de ønsker at repræsentere hele landets befolkning i deres virke. Således har den holdning bredt sig, at en museal brug af humant materiale som er imod værdier og holdninger i oprindelsessamfundet vanskeligt kan forenes med museumsinstitutionens rolle som formidler af

forståelse for de repræsenterede kulturer (Te Papa 2001: 7).

Når repatrieret humant materiale som det bevarede hoved fra Danmark paradoksalt nok forbliver på museum i New Zealand, skyldes det ikke mindst at en endelig tilbagelevering til de dødes stammer ikke blot afgøres af museal velvilje, men også af signifikante praktiske problemer såsom etablering af proveniens. Ofte er det indsamlede humane materiale ikke ledsaget af information om regional eller stammemæssig oprindelse, som sjældent har været betragtet som interessant på indsamlingstidspunktet. Dermed er det vanskeligt at finde frem til de enkelte oprindelsesstammer med henblik på dialog om materialets skæbne. Netop proveniensbestemmelse er derfor også en af hovedopgaverne i de nuværende museale repatrieringsprogrammer for humant materiale.¹² Te Papa opbevarer derfor fortsat materialet, som dog i museets politik er skarpt adskilt fra de øvrige samlinger, og af hensyn til maori holdninger hverken udstilles eller gøres til genstand for anden forskning end den, der har sigte på proveniensbestemmelse. Materialet er dermed i en paradoks situation, hvor hverken museet eller landets maori befolkning kan gøre fuldstændig krav på dets ejerskab. Sagen illustrerer således de vanskeligheder der opstår, når ideelt set uafhængeligt materiale er bragt i cirkulation uden for sin oprindelige betydningsammenhæng.

Te Papa fremstiller sin position og involvering i det omfattende arbejde med repatriering ud fra det rationale, at:

Maori ... human remains held within institutions continue to contain Mātauranga Māori (Maori knowledge) which can only belong to Maori ... [These] human remains ... are part of a living culture, and as such it should be recognised that there are genealogi-

cal links with descendants in New Zealand, and those peoples have an interest in the ongoing care and placement of these remains (Te Papa 2001: 10, min tilføjelse i klammen).

Denne holdning udtrykker klart en forestilling om kulturel uafhængighed, hvori et essentielt identitetsfællesskab fremsættes mellem det musealiserede humane materiale og nutidens maorier. Ikke mindst associeres materialet med en betydningsladet men u håndgribelig komponent, nemlig 'maori viden og levende kultur', som fremhæver implikationen af de dødes levninger i samtidens indfødte kulturelle praksis og identitet. Sådanne forbindelser mellem materielle levn og sociale identiteter er blevet teoretiseret af antropologen Richard Handler, som har analyseret den rolle materielle genstande spiller i etniske og nationale opfattelser af at 'have en kultur' (Handler 1985). Handler påpeger at selve materialiteten i håndgribelige genstande gør dem velegnede til at stå for sociale grupper såsom nationer og etniske grupper. De materielle genstande validerer dermed en given gruppes eksistens ved at gøre det muligt for et u håndgribeligt fænomen som kultur at blive objektificeret og fremstillet som gruppens ejendom (ibid: 193, 210-11). Dette er netop hvad vi ser i det ovenstående, hvor forestillingen om et uafhængigt maori ejerskab over det humane materiale udtrykker eksistensen af en særegen kulturel identitet med særlige rettigheder. I denne proces kommer de materielle besiddelser til at signalere en objektivitet, der udstrækkes til de repræsenterede kollektiver og associerede u håndgribelige fænomener som kulturel identitet og værdier. Dette forhold gør også materielle genstande til symboler omkring hvilke social legitimation såvel som konflikt kan kondenseres og udspilles (ibid). Den nuværende udvik-

- 54 ling inden for repatriering kan således beskrives som en proces der sigter mod etisk legitimering af museer samt anerkendelse af maori som indfødte folk og som kulturgruppe, med de materielle levninger som et virkningsfuldt og betydningsladet medium.

SAMLINGSHISTORIE OG HISTORISKE NARRATIVER

Baggrunden for den stærke betydning som museumsetik og humant materiale får som fokus for nutidens debat om maoriers rettigheder og værdier som indfødte folk, er både at finde i den traditionelle signifikans som maorier tilskriver deres forfædre og levninger af de døde, og i selve samlingshistorien. Afdødes levninger blev hos maorierne traditionelt betragtet som *tapu*, sakrale og rituelt betydningsfulde, og omfattede den dag i dag med stor veneration. Dette var også en bevæggrund til at bevare de fint tatoverede hoveder af høvdinge og krigere, idet hovedet blev betragtet som den mest *tapu* del af kroppen. Knogler såvel som bevarede hoveder blev omhyggeligt skjult i gravhuler som hørte de enkelte stammegrupper til, men kunne i lokale konflikter blive udsat for vanhelligelse af fjender (Robley 1998 [1896]). Traditionelt var der altså langt fra tale om materiale som var skabt til afhændelse og cirkulation uden for sin oprindelsesgruppe. Når maori humant materiale alligevel blev en handelsartikel, og siden samlingsgenstande, hænger det samme med de sociale virkninger af europæernes tilkomst og efterspørgsel efter kuriositeter som de bevarede hoveder.

Idet geværer og krudt introduceredes ved kontakt og handel med europæerne, medførtes hurtigt en eskalering af lokale krige mellem

maorierne, som hidtil havde benyttet våben af sten og træ. Udviklingen medførte omfattende destabilisering og blodsudgydelse i maoriernes samfund, og hurtigt blev erhvervelse af den nye teknologi et spørgsmål om regulær overlevelse mellem konkurrerende stammegrupper (Vayda 1970). Her var det, at maorierne gjorde den erfaring, at de bevarede tatoverede hoveder var så efterspurgt blandt europæerne, at det endda kunne betale sig at dræbe fjender for at gøre deres hoveder til genstand for salg og dermed opnå de livsnødvendige geværer. Både den sociale destabilisering og kontakten med europæerne skulle vokse i maoriernes samfund fremover. Afhændelsen af materiale som de bevarede hoveder er således uomgængeligt en del af den mere omfattende historie om kulturel kontakt og kolonisering, som har sociale, kulturelle og politiske konsekvenser den dag i dag.

Mens den europæiske interesse for materiale som de bevarede tatoverede hoveder især motiveredes af fascinationen ved en praksis der blev fundet både eksotisk og makaber, var der også en anden dimension ved interessen, som voksede efterhånden som virkningerne af kulturel kontakt og europæisk bosættelse i New Zealand i stigende grad gjorde sig gældende. De eskalerende voldelige konflikter som forekom efter europæernes tilkomst, bevirkede en drastisk befolkningsnedgang og dermed også kulturel stagnation blandt maorierne. Samtidig med disse sociale omskifteligheder medførte også de ideologiske indvirkninger af øget europæisk bosættelse en række forandringer i maoriernes samfund. Missionærer bekæmpede en række maori praksisser såsom den prestigefulde tatoveringskunst og de traditionelle dødepraksisser, som blev udråbt som barbariske skikke, idet missionærerne ikke uden virkning forsøgte at bibringe maorierne hvad de

anså for civiliseret, europæiseret adfærd (Elder 1932: 167, Robley 1998 [1896]:121). I slutningen af det nittende århundrede havde disse udviklinger ført til en veletableret socialdarwinistisk antagelse blandt europæerne, som anså det for sikkert, at maorierne var ved at uddø. Som den samtidige new zealandske pastor James Buller udlagde sagen:

The Maories [sic] ... are fewer now ... It is a popular opinion that they are dying out. With many, I fear, the 'wish is father to the thought' ... Perhaps the ... use of English customs ... will ... prepare them for an amalgamation with their Anglo-Saxon neighbours. In that case they will become extinct as a people, but merged into a composite body (Buller 1878: 164).

Paradoksalt nok blev et hovedpræmis for videre samling derfor at bevare autentiske eksemplarer som dokumenterede maorierne og deres kulturelle praksiser, for dermed at redde de sidste rester af traditionel maori kultur til videnskaben og museerne, før maoriernes endegyldige forsvinden under den europæiske indflydelse (Robley 1998 [1896]: ix-x, 122-23, Meijl 1996). Det var således også i denne kritiske periode, i 1893, at Danmarks Nationalmuseum købte sit eksemplar af de populære maori hoveder [Fig.3].

Inkorporeringen af maori humant materiale i museale samlinger indebar således et bestemt historisk narrativ, nemlig fortællingen om nedgang og forventet uddøen, og ligeledes forholder debatten om materialets repatriering sig implicit til denne baggrund. Maorierne uddøde som bekendt ikke, og deler dermed skæbne med en række andre indfødte folk, som ellers har været genstand for lignende forudsigelser (Sahlins 1999). Kritiske spørgsmål om museer og samling bliver uvilkårligt potente debattemner i nutidens verden, hvor de

Fig. 3. Først en kilde til fascination blandt tilreisende europæere, siden et sjældent syn: Fotografiet viser Anehana, en ældre maori mand med fuld ansigtstatoering, ca. 1900. Maorierne med deres tatoeringskunst og andre karakteristiske kulturelle praksiser, som de bevarede hoveder var udtryk for, blev i slutningen af 1800-tallet anset for at være uddøende. (Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand. Reference nr. 1/2-022590-F.)

tidligere forudsigelser om kulturel uddøen ikke er gået i opfyldelse, og de folk hvis historiske forsvinden var ventet nu selvbevidst hævder deres kultur som ligeberettigede værdisæt og praksiser i nutidens nationale og globale samfund. Det, som nutidens bevægelse af maori kulturel og politisk revitalisering reagerer imod, er at leve med vilkår som eksempelvis afsløres i en anekdote fra en rapport om maori perspektiver på udstillinger, hvori: "A Maori child was heard to ask the question of [sic] a

56 teacher about a Maori display in a museum about when the people to whom the objects belonged died out" (Te Papa 1989, upagineret).

Fortidens indsamlingspraksis og associerede institutioner som museer er på baggrund af en udbredt utilfredshed blevet mål for intens og vedvarende kritik fra maorier. Kritikken kommer repræsentativt til udtryk i overvejelser fremsat af Linda Tuhiwai Smith, en ledende teoretiker inden for maori dekolonisering i New Zealand. Ifølge Smith skal samling ses som del af en kolonial arv der indebærer fragmentering og fremmedgørelse af et samlet hele af indfødt kulturel identitet og besiddelser, en udvikling som har brudt den materielle forbindelse mellem maori som folk, deres land, forfædrenes jordiske rester, kulturelle forestillinger og traditionelle praksiser (Smith 1999: 61, 89). Og denne arv er fortsat blevet mærket blandt maorier, idet

[the] collective memory of imperialism has been perpetuated through the ways in which knowledge about indigenous peoples was collected, classified and then represented in various ways back to the West, and then, through the eyes of the West, back to those who have been colonized (ibid: 1-2).

Det, som her kritiseres, er således både de erfarede negative konsekvenser af koloniseringen, og følelsen af en udefra kommende institutionel repræsentation af maori kultur som noget der hører fortiden til, som den ovenstående anekdote med maori skolebarnet også illustrerer. Og netop her er det, at de museale bestræbelser på repatriering af humant materiale får en signifikant forsonende rolle, som udtryk for anerkendelse af maoriens værdier og position i nutidens samfund. De bevarede maori hoveder og andet humant materiale som

nu kræves tilbageleveret til New Zealand, fremstår som udtryk både for museal samlingshistorie, for maori kulturel tradition og for resultaterne af mødet mellem europæere og New Zealands indfødte befolkning i en periode over mere end 200 år. Netop denne symbolske fortættelse motiverer de nuværende holdninger til den rette forvaltning af materialet, på museer såvel som hos de, der stiller krav om repatriering.

Nutidens museale holdning går i stadig højere grad i retning af at indgå i dialog og samarbejde med maori stammer og interessegrupper, hvor det fælles mål, som en new zealandsk museumsmand har formuleret det, er "the dynamic perpetuation of culture and identity" (Tapsell 2002: 290). Med den markante rolle som det humane materiale spiller i maoriens historiske opfattelse af museet som institution, accepterer man, at maoriernes følelsesmæssige tilknytning til rester af afdøde opvejer museernes egen interesse i det samme materiale. Målet er, at der med denne udvikling kan skabes mere positive relationer som kan munde ud i samarbejde om udstillinger og andre kulturelle oplysningsaktiviteter, hvor maori ikke blot føler sig repræsenteret udefra og som en del af fortiden, men føler at deres kulturelle værdier bliver respekteret. I den nuværende situation, hvor størstedelen af det indsamlede maori humane materiale fortsat ikke er proveniensbestemt og derfor stadig afventer muligheden for dialog med efterkommerne om tilbagelevering, opbevares repatrieret materiale således i Te Papas *wahi tapu*, et rituelt indviet rum. Ikke blot er materialet her undtaget fra museets traditionelle formål inden for udstilling og forskning, det håndteres også efter maori kulturelle forskrifter, hvor museets maori personale eller tilkaldte rituelle specialister eksempelvis fremsiger *karakia*, traditio-

nelle bønner, når humant materiale håndteres. Forestillingen om det humane materiales kulturelle uafhængelighed kan på sin vis siges at være blevet institutionaliseret, som udtryk for den museale anerkendelse af maori kulturel kontinuitet.

NOTER

1. Artiklen bygger på forfatterens speciale (Jørgensen 2005), som er skrevet på grundlag af undersøgelser hos Danmarks Nationalmuseum samt fem måneders feltarbejde i New Zealand, her under undersøgelser hos New Zealands Nationalmuseum (*Tē Papa Tongarewa*) og Auckland War Memorial Museum (*Tē Papa Whakahiku*) samt flere maori stammer. Specialet kan læses på engelsk i sin fulde udstrækning på http://www.anthrobase.com/Txt/J/Joergensen_H_01.htm
2. Eksempler på dokumenter der fremsætter sådanne krav i en global sammenhæng er Mataatua Deklarationen (United Nations Working Group on Indigenous Peoples 1993a: 2.12) og FNs udkast til en erklæring om indfødte folks rettigheder (United Nations Working Group on Indigenous Peoples 1993b: artikel 13). I begge dokumenter nævnes retten til repatriering af humant materiale særskilt blandt en mængde andre krav på indfødte rettigheder til kulturel ejendom.
3. Den daværende leder af Etnografisk Samling havde været centralt involveret i udformningen af ICOMs første etiske regelsæt, hvilket medvirkede til at præge museets praksis, i form af en åben holdning til dialog og opmærksomhed på behandlingen af materiale der blev bedømt som sensitivt (Lundbæk 1985). Skønt detaljerne i ordlyden af de passager der vil blive citeret i denne artikel har ændret sig gennem senere udgaver af ICOMs retningslinjer, er indholdet i det væsentlige det samme.
4. I et foreløbig upubliceret paper (Skrydstrup n.d. [2004]) tager antropolog Martin Skrydstrup ligeledes Weiners uafhængelighedsbegreb op i sin analyse af divergerende holdninger til ejerskabet af musealiseret materiale; i hans tilfælde et sæt ghanesiske *fontomfrom* trommer. Hermed min tak til Martin for en inspirerende udveksling af ideer og teoretiske indfaldsvinkler.
5. Danmarks Nationalmuseum havde i 1986 modtaget et stort beløb til ombygning og reorganisering af store dele af samlingerne (Sjørøsløv 1988: 209, 218). Dermed opstod samtidig en naturlig lejlighed til også at overveje etiske og politiske aspekter ved udstillingerne.
6. Af hensyn til fortrolighed er denne og en senere maori henvendelse til museet her anonymiseret.
7. Da kvinden i en årrække havde boet i Sverige og dermed talte perfekt svensk, gennemførtes interviewet på dette sprog, som det ses af citaterne. På Etnografisk Samling var man ganske klar over at det var kvindens holdning at hovedet burde repatrieres til New Zealand. Hun fremsatte imidlertid ingen formelle krav herpå, og henvendte sig i sine besøg på museet som enkeltperson, snarere end som forhandler eller repræsentant for maori interesser som sådan.
8. Brev d. 11. november 1996 til Danmarks Nationalmuseum, Etnografisk Samling (journal nummer 5012-03). Denne repatrieringsanmodning var uden forbindelse til de foregående besøg på museet fra den svenske bosatte maori kvinde.
9. I Etnografisk Samlings redegørelse for sagen til Kulturministeriet hedder det således: "Repræsentanter for Maori-befolkningen i New Zealand, som udtrykker en stærk følelsesmæssig binding til disse forfaderhoveder, har i de senere år været meget aktive for at kræve dem tilbage ... På vort museum har det været praksis at vi indstiller ... 'human remains' til tilbagelevering når repræsentanter for oprindelseskulturen fremsætter ønske herom" (Brev af 10. juni 1999 fra Etnografisk Sam-

- ling, journal nr. 5012-3-07).
10. I New Zealand er det almindelig praksis at offentlige institutioner er navngivet på begge landets officielle sprog, engelsk og maori. For nemheds skyld omtales museet i det følgende ved dets daglige kaldenavn, Te Papa.
 11. En nuværende og historisk marginalisering af New Zealands maori befolkning kommer eksempelvis til udtryk i maoriernes uforholdsmæssigt dårlige placeringer i statistikker på en række sociale områder som sundhed, uddannelse, kriminalitet, beskæftigelse og boligforhold (Durie 1998, Webster 1998).
 12. Tilbageleveringer af humant materiale til maori stammer har dog i de seneste årtier fundet sted i New Zealand ved flere lejligheder, hvor det ud fra arkivalier eller andre kilder har været muligt at bestemme materialets regionale proveniens og stammetilhørsforhold (f.eks. Auckland Institute and Museum: Annual Report 1988 – 1989). I alle tilfælde er materialet blevet begravet, enten i traditionelle gravhuler eller på moderne kirkegårde i nuværende brug.
- LITTERATUR
- Auckland Institute and Museum: *Annual Report 1988-1989*.
- Barkan, Elazar: "Amending Historical Injustices: The Restitution of Cultural Property – An Overview" in E. Barkan & R. Bush (red.): *Claiming the Stones. Naming the Bones. Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*. Los Angeles: Getty Publications 2002, pp. 16-46.
- Buller, James: *Forty Years in New Zealand: Including a Personal Narrative, an Account of Maoridom, and of the Christianisation and Colonisation of the Country*. London: Hodder & Stoughton 1878.
- Durie, Mason: *Te Mana, Te Kawanatanga: The Politics of Maori Self-determination*. Auckland, Oxford, Melbourne & NY: Oxford University Press 1998.
- Elder, John Rawson: *Letters and Journals of Samuel Marsden 1765-1838*. Red. J. R. Elder. Dunedin: Reed, for Otago University Council 1932.
- Gabriel, Mille: *Repatriering til oprindelige folk – en udfordring for fremtidens museum*. Upubliceret speciale. Institut for Arkæologi og Etnologi: Københavns Universitet 2002.
- Geary, Patrick: "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics" in A. Appadurai (red.): *The Social life of things: Commodities in a Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press 1986, pp. 169-191.
- Greenfield, Jeanette: *The Return of Cultural Treasures*. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Handler, Richard: "On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine" in G. W. Stocking (red.): *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1985, pp. 192-218.
- Hubert, Jane: "A Proper Place for the Dead: A Critical Review of the Reburial Issue" in Robert Layton (red.): *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. One World Archaeology vol. 8. London: Unwin Hyman 1989, pp. 131-166.
- Hubert, Jane og Cressida Forde: "Introduction: the reburial issue in the twenty-first century" in Cressida Forde, Jane Hubert & Paul Turnbull (red.): *The Dead and Their Possessions*. One World Archaeology vol. 43. London & NY: Routledge 2002, pp. 1-16.
- ICOM (1986) ICOM Code of Professional Ethics. Buenos Aires.
- Kopytoff, Igor: "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process" in A. Appadurai (red.): *The Social Life of Things: Commodities in a*

- Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press 1986, pp. 64-91.
- Lind, Elisabeth: "Historien om det tatuerede maori-huvudet och ett halvt kranium från Tasmanien" in *Med världen i kappsäcken. Samlingarnas väg till Etnografiska museet*. Stockholm: Etnografiska museet 2002, pp. 372-371.
- Lundbæk, Torben: "Tilbagelevering af museumsgenstande". *Jordens Folk* vol. 20 (2). 1985, pp 86-93.
- Meijl, Toon van: "Historicising Maoritanga – Colonial Ethnography and the Reification of Maori Traditions". *Journal of Polynesian Society*, vol. 105 (3). 1996, pp. 311-346.
- Melville, Herman: *Moby Dick*. København: Gyldendal 1955 [1851]).
- Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa: *Summary Report of Exhibition Meetings, 5 to 15 December*. 1989.
- Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa: *WORKING GROUP ON HUMAN REMAINS Submission by The Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa*. 2001.
- Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa: *Statement of Intent 2003 – 2006*. 2002.
- Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa (n.d.): *Kiwi Tangata Policy*. Summary Information.
- O'Hanlon, Michael: "Introduction" in Michael O'Hanlon & Robert Welsch (red.): *Hunting the Gatherers. Ethnographic Collectors, Agents and Agency in Melanesia, 1870s-1930s*. New York & Oxford: Berghahn Books, 2000, pp. 1-34.
- Pannell, Sandra: "The Cool Memories of Tjurunga: A Symbolic History of Collecting Authenticity and the Sacred" in Christopher Anderson (red.): *Politics of the Secret*. Oceania Monograph vol. 45. Sydney: University of Sydney, 1990, pp. 108-122.
- Pentz, Peter: "En Maori vender hjem". *Nyt fra Nationalmuseet*. Volume 86, 2000, pp. 5-7.
- Reischek, Andreas: *Yesterdays in Maoriland – New Zealand in the 'Eighties*. (Red.) H. E. L. Priday. London & Toronto: Jonathan Cape Ltd. 1933 [1930].
- Robley, Horatio Gordon: *Moko. The Art and History of Maori Tattooing*. Kent: Senate Press Ltd. 1998 [1896].
- Sahlins, Marshall: "What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century". *Annual Review of Anthropology*, 1999, pp. i-xxiii.
- Salmond, Anne: *Two Worlds – First Meetings Between Maori and Europeans 1642-1772*. Auckland: Penguin Books 1991.
- Salmond, Anne: *Between Worlds – Early Exchanges Between Maori and Europeans 1773-1815*. Honolulu: University of Hawai'i Press 1997.
- Simpson, Moira G.: *Making Representations. Museums in the Post-Colonial Era*. London and New York: Routledge 1996.
- Sjørøsløv, Inger: "At udstille de andres ting". *Nationalmuseets Arbejdsmark* 1988. København: Nyt Nordisk Forlag, 1988, pp. 209-223.
- Skrydstrup, Martin: *Criminalizing, Claiming and Cleansing Materiality. Moments in the semantic stratigraphy of two African drums (1844-2003 AD)*. Upubliceret paper, (n.d. [2004]) pp. 1-16.
- Smith, Linda Tuhiwai: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: University of Otago Press 1999.
- Tapsell, Paul: "Partnership in Museums: A Tribal Response to Repatriation" in Cressida Fforde, Jane Hubert & Paul Turnbull (red.) *The Dead and Their Possessions*. One World Archaeology vol. 43. London & NY: Routledge, 2002, pp. 284-292.
- Te Awēkotuku, Ngahua: "He Tuhituhi Noa Iho". *AGMANZ* vol. 16 (4). 1985, pp. 15.
- The Museum of New Zealand: *Te Papa Tongarewa. Summary Report of Exhibition Meetings, 5 to 15 December 1989*.
- UN-WGIP: *The Mataatua Declaration On Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenous Peo-*

- ples*. Commission on Human Rights, Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, Working Group on Indigenous Populations.
E/CN.4/Sub.2/AC.4/1993/CRP.5. 1993 (a).
- UN-WGIP: *Draft United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Commission on Human Rights, Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, Working Group on Indigenous Populations.
E/CN.4/Sub.2/1993/29/Annex 1. 1993 (b).
- Vayda, Andrew: "Maori and Muskets in New Zealand: The Disruption of a War System". *Political Science Quarterly*, vol. 85 (4), 1970, pp. 560-584.
- Webster, Steven: *Patrons of Maori Culture. Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*. Dunedin: University of Otago Press 1998.
- Weiner, Annette B.: "Inalienable Wealth". *American Ethnologist* vol. 12 (2), 1985, pp. 210-227.
- Weiner, Annette B.: *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While Giving*. Berkeley: University of California Press 1992.

SUMMARY

Within the latest decades, collection and display of indigenous human remains in ethnographic museums has gone from theoretical and political obscurity to an issue of increasing significance in a critical global debate of museum ethics and the cultural rights of indigenous peoples. As the world has seen a steadily growing cultural and political awareness amongst indigenous peoples such as the New Zealand Maori, indigenous activists worldwide have repeatedly stated claims for cultural rights. These include the repatriation of collected human remains that have left their countries of origin in colonial times.

The claims and critique from indigenous peoples have gradually been taken up for consideration in institutional and professional ethics in the museum world. As the debate has evolved and countless con-

ventions, declarations, policies and guidelines have ensued, repatriation has become a phenomenon that contemporary museum institutions across the world must relate to – not only in principle, but also in practice. Repatriation and its prospective consequences for the institutions that receive claims on their collections has thus become a much-discussed issue, and human remains in particular have become a focal and highly sensitive element in this debate.

Taking up the case of Maori human remains, this article elucidates the significance of the recent developments concerning repatriation, as perceived from the vantage point of both museum institutions and indigenous claimants. Setting out from an analysis of the concerns surrounding a Maori repatriation case from the National Museum of Denmark, this article proceeds to take up for discussion the role that the repatriation of human remains plays in a national context in the museum practice within New Zealand.

Exploring both the historical context of collection and the contemporary museological and indigenous concerns pertinent to the collected human remains, it is argued that the indigenous repatriation claims, as well as the institutional management of the remains, may be theoretically grasped by the concept of "inalienable possessions", developed by the anthropologist Annette Weiner. This concept focuses on the way in which the keeping of certain significant possessions that are rendered inalienable contributes to validating the owners' identities and standing. With the concept of inalienability, it is possible to understand the density of significances that are tied up with the collected human remains, as they become focal elements in a continual debate of historical and cultural identities and narratives, including the changing relationships between Maori as indigenous people and museums as cultural institutions.

Helle Jørgensen er antropolog, uddannet ved Københavns Universitet. E-mail: hellej@tiscali.dk